物的追问

〔德〕马丁·海德格尔 著　赵卫国 译

二十世纪西方哲学经典

Martin Heidegger

Die Frage nach dem Ding

上海译文出版社

版权信息

- 书名：物的追问
- 作者：［德］马丁·海德格尔
- ISBN：9787532771127
- 译者：赵卫国
- 责任编辑：张吉人
- 产品经理：邵明鉴

前言

这些文稿形成了弗赖堡大学1935—1936年冬季学期讲座的文本，当时的标题是“形而上学的基本问题”。

布赖斯高 弗赖堡
1962年4月

A 追问物的不同方式

1.哲学和科学的追问

在这个讲座中，我们从形而上学基本问题的范围出发提出一个问题，即："物（Ding）是什么？"这个问题已经非常古老了，但只因它必然一再要被问及，所以本身始终是一个新问题。

关于"物是什么"这个问题，通常在其被正确地提出之前，某些漫无边际的闲谈很可能立刻就已经开始了，从某个方面来说，这种情况也很正常；因为哲学每次开始的时候，都会处于不利的境况中。科学就不会遇到这种情况，对于科学来说，日常的表象、判断和思维总已经提供了某种直接的信道和入口。如果人们把日常表象作为衡量一切物的惟一尺度的话，那么哲学一定是某种古怪的东西，思想家立场的这种古怪，只有经过勐烈的冲击才能得到理解。与之相反，科学研究直接就能够从其对象的描述开始，尽管问题可能会变得更加混乱和困难，也无须抛弃所选择的追问层面。

相反，哲学却在立足点和层面上反复无常，所以，人们在它那里通常会长时间地茫无头绪。但如果确实需要对那种应该被追问的东西进行先行思考的话，这种不可避免的或常常是有益的混乱就并不过分。另一方面，应该被追问的东西本身就伴有危险，人们对于其意义不假思索，就对哲学漫无边际地说三道四。我们将首先花一个小时的时间，也只花一个小时来思考我们的计划。[1]

问题为："物是什么？"某些思考立刻就会出现，人们可能会说：使用或享用可支配的物，消除不方便的物，设法搞到必需的物，就是这些意思；可是，随着"物是什么"这个问题，人们丝毫没能开始真正的追问。没错，人们根本没有开始。对于这个问题更大的误解是，人们想要试图去证明，借助这个问题人们可能已经开始了某种追问。不，人们借助它什么都不可能开始。对于我们的问题的这个表述是如此的真，以至于我们甚至必须将之理解为对其本质的一种规定。"物是什

么？”这是一个人们借助它什么都不可能开始的问题；关于这个问题本来无需更多言表。

由于这个问题已经相当的古老，就像西方哲学的起源在公元前7世纪的希腊那样古老，还好有关历史方面的这个问题有简短的记录。对于这个问题，有一小段历史被流传下来，柏拉图给我们保存在其对话《泰阿泰德篇》中（174a）：

> Ὥσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα…καὶ ἄνω βλέποντα,
> πεσόντα εἰς φρέαρ, Θρᾶττά τις ἐμμελὴς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς
> ἀποσκῶψαι λέγεται ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ᾽
> ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν.
>
> 人们这样讲述关于泰勒斯的故事，他在仰望上苍、研究天穹时掉进了井里，对此，一个诙谐幽默的色雷斯女仆嘲笑他说，当他想要把所有的热情都用于对天空中的物的探究上的时候，摆在眼前和脚下的东西就已经对他隐藏起来了。

柏拉图给这段历史记载附加了一句话：

> ταὐτὸν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι.
>
> 但同样的讥笑也适用于所有那些进入到哲学中的人。

据此，我们必须肯定，“物是什么”这个问题是一个要遭女仆嘲笑的问题，即使一个十足的女仆，也一定觉得有些可笑。

通过标画关于物的问题，我们已经意外地知道了提出那个问题的哲学的特性，哲学就是那样的一种思考，人们从其出发本质上什么都不可能开始，并且必然会遭到女仆的嘲笑。

对哲学的这种定义决不是在简单地开玩笑，毋宁说，它是深思熟虑的。我们确实会偶尔想起来，我们或许曾经就在我们的思考过程中掉进井里，好长时间都没有对此追根究底。

人们现在仍然还可以说明，我们为什么要谈论形而上学的基本问题，但在这里，“形而上学”的这个名称只是暗示出，被讨论的问题居于哲学的核心或中心。与之相反，我们用“形而上学”这个词所意指的，根本不是哲学领域内的，区别于逻辑学或伦理学的一个科目。哲学中没有分科，因为它本身就不是专业，它不是专业，因为某种领域内的学

院知识虽然是必不可少的，但还不是本质性的，因为在哲学中，特别是诸如分工那类事情立刻就会变得毫无意义。因此，我们要尽可能地把“形而上学”这个名称，从所有历史上附着于它的含义中抽离出来。但这只是给我们标画出了某种先行的东西，人们在那里尤其会遇到掉进井里的危险。根据这些一般性的准备，我们现在就可以进一步描画我们的问题了：物是什么?

---

[1] 这个讲座的抄本未经作者知晓很快就被复印并在德国之外引起争执，而且没有出处说明。

2.物这个词的多义性

首先，当我们说“某物”的时候所思考的是什么呢？我们意指一块木头，一块石头；一个计量器，一块表；一个球，一根标枪；一颗螺丝钉，一根电线；但我们也可以把一座雄伟的火车站大堂叫做一个“巨大的物”；类似的还有，一棵巨大的圣诞树。我们还谈及很多的物，比如在夏天的草原上：青草和植物，蝴蝶和甲虫；还有墙上的东西——油画——我们同样可以称之为一物，还有雕塑家的工作室里堆放着的各种完成的和没有完成的物。

相反，当我们把数字“5”也叫做物的时候一定会犹豫不决，人们不能抓到数字，既不能看到也无法听到。同样，“天气真糟糕”这句话也不应该被当作一个物，单独的一个词“房子”更不是物。我们直接把“房子”这个物和指称这个物的词区分开来，还有那些我们在某种场合保留或背离的立场或看法，我们也不把它们称为物。

然而，当我们说“这里正在发生奇怪的事情”时，无论如何也背离了上述含义，我们就此所意指的并不是木块、用具等诸如此类的物。而如果在做决定的时候“首先”取决于这样或那样的思考的话，那么，其他的物也同样如此，它们不是石头或通常的物，而是另外的诸如思考或决定之类的事物，在我们说“这事有些奇怪”时，就是这种意思。现在，我们在一种比开始列举时更加宽泛的意义上来使用“物”这个词，我们的德语词一开始就具有这些含义，“物”（Ding）同样意味着“事情”（thing）：法庭审理，一般谈判、事务等；所以，我们无论在哪里理顺了某事情，俗话就说：“好事多磨。”所有那些不是木头或石头，而是任务或行动的事情都需要它们的时间。而那种情绪好的人，他的事务、希望和工作都井井有条。

现在清楚了：我们是在一种比较狭窄的和一种比较宽泛的意义上来使用“物”这个词的。在比较狭窄的意义上指的是摸得到、看得见的等等现成的东西。物在比较宽泛的意义上则意味着所有事务，那些在“世界”中发生的、这样或那样的不同情况，那些事件、事情，而最后还有一种最宽泛意义上的使用；这种使用经过了长期的酝酿，特别是在18世纪的哲学中广泛流行，因此，比如康德说“物本身”，更确切地说，区别于“对于我们的物”，即作为“现象”的物。一个物本身就是那种我们人

无法像对待石头、植物或动物那样，通过经验而通达的东西，每一个事物对于我们都是物，同时又是物本身，也就是说，它在上帝的绝对知识中被认识；而并非每一个物本身都是对于我们的物，一个物本身存在，比如上帝，就像康德所理解的那样，这个词是在基督教神学的意义上被领会的。当康德把上帝称作一物时，他的意思并不是说，上帝有一种广袤的气态形象，这无论如何都掩盖了它的本质，按照严格的词语使用，“物”在这里仅仅和“某种东西”意味着一样多的含义，仅仅意味着那种不是虚无的东西。我们可以借助“上帝”这个词或概念思考某种东西，但我们不能像经验这支粉笔那样来经验上帝本身，我们可以相互传达有关粉笔的描述，并证明“它以某个确定的速度降落”。

只要上帝完全是一个东西，它就是一物，一个X。于是，数字也是某种物，信念和忠诚同样也是物，正如符号“>”、“<”也是“某种东西”一样，“和”、“非……即……”也是物。

现在，我们再一次追问我们的问题：“物是什么？”我们立刻就发现：这个问题并没有头绪，因为应该作为问题而提出来的东西“物”，其含义摇摆不定；因为想要作为问题而提出来的东西，恰恰本身必须被充分地规定，以便能够以正确的方式成为有问题的。“狗在哪里？”如果我既不知道邻居的狗，也不知道自己的狗，我就根本找不到“狗”。物是什么？在比较狭窄的、比较宽泛的或最宽泛的意义上的物是什么？尽管界定的方式仍然不明确，但我们还是区分出了三种含义：

1.在现成的东西意义上的物：石头、一块木头、火钳、钟表、一个苹果、一块面包；无生命的和有生命的物：玫瑰花、灌木丛、书、圣诞树、壁虎、马蜂……

2.前面提到的那种意义上的物，而这里是指计划、决定、思考、观念、事业、历史的东西……

3.所有这些或其他随便什么东西，而只要不是虚无的东西。

我们把物这个词的含义固定在哪种范围内，这始终是任意的，随着我们追问的范围和方向会相应地发生改变。

我们今天的语言习惯，趋近于在第一种（比较狭窄的）含义上来理解“物”这个词，于是，虽说每一种这样的物（石头、表、苹果、玫瑰花）也还是某种东西，但不是每种东西（数字5、幸福、勇敢）就是一种物了。

我们在"物是什么？"这个问题上坚持第一种含义；而且不仅仅是为了接近语言习惯，而是因为关于物的问题，那种在比较宽泛或最宽泛的意义上的理解，在大多数情况下也指向这种较狭窄的含义并首先从这种含义出发。所追问的是："物是什么？"我们现在意指环绕着我们的诸物，我们理解这些最切近的、最清楚不过的东西。由此我们注意到，很明显，从女仆的嘲笑中我们显然已经学到了某些东西，她表达的就是，人们应该首先好好关注环绕在我们周围的东西。

3.与科学和技术不同的追问物性的另一种方式

我们一旦着手去规定这些物，我们就陷入到一种尴尬之中，因为所有这些物本来就早已经得到了规定，即使还没有，也有了确定的处理（科学）或制造的方式，它们由此能够得到规定。石头是什么，我们被矿物学或化学最确切、最迅速地告知；玫瑰花和灌木是什么，植物学对此有正确可靠的说明；青蛙和猎鹰是什么，由动物学来描述；鞋子、马蹄铁或钟表是什么，由鞋匠、铁匠或钟表匠给予最准确、最内行的答复。

这就表明，对于这个问题我们总是来得太晚，而且立刻就被指派给了已经有好多答案的部门，它们至少准备好了马上就能给出那些答案的经验或处理方式。而这只不过证明了我们已经承认的事实，即借助"物是什么？"这个问题，什么都不可能开始。由于我们计划要讨论这个问题，讨论有关最切近的物，所以就必须弄清楚，有别于诸科学，我们究竟还想知道些什么。

对于我们的问题"物是什么"来说，我们看来不仅想要知道花岗石、鹅卵石、石灰石或沙石是什么，而且想要知道石头作为物之所是。我们不仅想要知道苔藓、蕨类植物、青草、灌木或树如何相互区别以及各自之所是，而且想要知道植物作为物之所是，同样这也适合于动物。我们还不仅想要知道老虎钳与榔头的不同，钟表与钥匙的不同，而且还想要知道这些用具和工具作为物之所是，这些都说明了什么，当然不是立刻就清楚的。但我们曾承认可以这样来追问，那么显然还是存在着某种要求：即我们为了说明物是什么，就要坚持事实以及对其准确的考察。物是什么，并不能从书桌上思考出来，或者通过一般的话语表达出来，只能在追根问底的科学工作室中，或者在工场中得到确定，如果我们不坚持这样做，那么就仍然会遭到女仆的嘲笑。我们追问物，就此而言，我们跳过了按照有关所有这些物的一般判断而为我们谋求合适答案的情况和场合。

事实看来就是这样。随着"物是什么"这个问题，我们不仅超出了个别的石头和岩石种类，个别的植物和植物种类，个别的动物和动物种类，个别的用具和工具，我们甚至还跳出了这些无生命的、有生命的以及工具类型的范围，并且只想知道："物是什么？"我们以这种方式来

追问，我们所探寻的是那种使物成为物，而不是成为石头或木头那样的东西，探寻那种形成（be-dingt）物的东西，我们追问的不是随便什么种类的某物，而是追问物之物性。这种使物成为物的物性，本身不再可能是一个物，即不再是一个有条件的东西（Bedingtes），[1] 物性必然是某种非-有条件的东西（Un-bedingtes），借助“物是什么”我们追问无条件的东西（Unbedingten）。我们追问环绕在我们周围的明确的东西，而同时还使自己远离最切近的诸物，离得比那个泰勒斯还要远得多，他只不过是看到了众星而已。我们甚至还想要超越这些东西，超越那种物而达到非-有条件的东西，到达不再是物的东西那里，它形成某种根据或基础。

然而，我们提出这个问题只是为了知道，石头是什么，爬在石头上晒太阳的蜥蜴是什么，同时在它身边生长着的草茎是什么，放在草地上的、或许拿在手里的刀具是什么。我们想要知道的就是这些，这或许是矿物学家、植物学家、动物学家或制刀匠们根本不想知道的东西，对此，他们只是认为他们本想知道这些，而他们其实想要知道的是一些其他的事情：推动科学的进步、满足探索的兴趣、发现物的技术上的可利用性质或维持他们的生计。我们想要知道的那种东西，不仅是那些人不想知道的，而且或许是纵然一切科学或手工的技巧都根本无法知道的，这听起来有点狂妄，其实不仅听起来这样，它本身就是这样。当然，这里并不表明个别人的狂妄，不是针对个别人的立场和观点，也根本不是针对科学的应用和必然性而怀疑科学的知识欲求和知识能力。

我们对知识要求的问题是一种方法上的狂妄，要求它们每次都处于本质性的决断之中，我们已经认识到了这种决断，但这并不意味着我们就已经彻底经历了这种决断。这是我们是否想要知道的这些东西的决断，人们由此——在那种说空话的意义上——什么都不可能开始。当我们放弃这种知识或不去追问这种问题时，一切依旧如其所是的那样，没有这些问题，我们依然将通过我们的考试，甚至成绩会更好。而另一方面，当我们追问这种问题时，我们也不会一夜之间变得比植物学家、动物学家或历史学家，比法学家或医生更好，但或许会好一些——比较谨慎地说——至少比其他的教师、医生或法官好一些，尽管我们同样——就职业而言——借助这个问题什么都不可能开始。

借助我们的问题，既不是想要代替，也不是想要改善科学知识，我们借此是想参与一种决断之准备，这种决断将表明：科学就是知识的尺度，还是说，有了一种知识，科学的根据和界限以及由此其真正的作用才得以确定呢？这种真正的知识对于一个历史性的民族来说是必然的，还是说，它自行缺场并任其他的东西来代替呢？

但决断并不是通过人们对此闲谈上几句就可以领会的，而是要营造某种境况并获得某种位置，在其中决断是不可避免的，即使决断没有做出，而是被回避了，在其中还是会成为本质性的决断。

这种决断的奇特之处在于，它只能通过某种追问而有所准备，人们按照流行的判断或在女仆的视野范围内根本不可能开始。这种追问同时还一定会引起某种印象，它似乎在科学面前沾沾自喜（Besserwissenwollen）。“更好”——一定指的是在某个或同一个领域中的一种等级差别，但就这个问题来说，我们是处在科学之外的，而且我们的问题力求的知识既不更好也不更差，而是完全的不同，不同于科学，但也不同于人们所称之为“世界观”的东西。

---

[1] 与前面的动词be-dingt（形成）呼应，也可以翻译成被形成的东西，被形成的东西就是有条件的、有限的东西。与之相应的是非-有条件的（Un-bedingtes）或无条件的（Unbedingten）、无限的、不被形成的东西。——译者

4.日常的或科学的物的经验；关于其真理的问题

“物是什么”这个问题现在似乎有了头绪，至少可以粗略地描画出以下几点：1.问题中所提到的东西；2.问题中所提到的而被追问的东西。比较狭窄意义上的“物”在问题中被问及，按照这种含义我们被引向现成的事物，有关物而被问及和提问的东西，可以说是物性，把一个物规定为这样一个物的东西。

如果我们着手去确定物的这种物性，那么，尽管已经理顺了问题，我们还是会再次不知所措，我们究竟从“何处”理解物呢？此外，我们在任何地方都找不到这个“物”，而只能找到个别的物，这样或那样的物，原因何在呢？只是因为我们首先或最多只能遇到个别的东西，然后才能如其所显现的那样，随后从个别事物抽出或抽取（抽象）出共相来，这就是物性？还是说，我们终究只能与个别的事物照面，其原因在于物本身？而如果这种情况的原因在于物，那么其根据无论如何只是在于它呢，还是说，也在于我们与其遭遇时偶然的心境，或者说，它们作为个别的东西与我们照面，是由于它们作为它们所是的物，本身就是个别的东西呢？

我们日常对于诸物的经验或观点一定是这样的。在我们继续追问的进程之前，有必要插入一段对我们日常经验的中期考察。目前甚至往后，也根本没有什么理由怀疑我们日常的经验。当然，简单地以诸物向我们所显现出来的日常经验为根据是不够的，以真实的东西为根据是不充分的。正如表面上批判性地或谨慎地宣称：其实我们是作为个别的人、个别的主体和“我”而存在，我们所表象和意指的东西，只是我们内心携带着的主观形象，我们从未越过物本身。另一方面，如果这种看法是不对的，那也不能借助这样的说法来反驳，即人们现在不说“我”，而说“我们”，估价共性而不是个别事物；这样仍然还存在着某种可能性，即我们——相互之间——只是交换主观的关于物的概念，它们即使被公共地交流也丝毫不能变得更真实。

现在，让我们把这些与诸物和真理有关的各种看法抛在一边，但另一方面，我们不应该忘记，仅仅指望日常经验的真理和确定性还远远不够。如果恰恰日常经验在自身中就包含着真理甚至某种出类拔萃的真理的话，这必须得到证明，也就是说，其根据必须被作为一种根

据而得到安置、接受或承认。如果我们强调说，日常的诸物还会显现出另外的某个方面时，这种证明就更加必要了。它们长久以来都是这样的，它们如今以某种广度和方式对我们显现，这些方式我们难以把握，更何况要完全掌握。

举一个熟悉的例子：太阳落到了山崖的后面，一个发着光的圆盘，它的直径从日中时的半米到一米。对于赶着畜群归家的牧人来说，那个太阳所具有的一切，现在根本无需描述，那是一个真实的太阳，那个牧人第二天会再次期待它。然而，真正的太阳已经在几分钟前就落山了。我们所看到的，只是通过某个发光过程所引起的一种假象，而这种假象也只不过是一种假象，因为"实际上"——我们说——太阳根本没有落山。它并不是围绕着地球东升西落，相反，是地球围绕着太阳转。而太阳也不是宇宙系统最后的中心，它从属于更大的，我们今天所知晓的银河系或螺旋星云系统。与其数量级相比，太阳系就必然被描画得微不足道。这个每天都会升起和落下并给予光芒的太阳，一定会越来越冷却下来；而我们的地球，为了保持同等的热量，就必须离它更近，要么就从太阳那里飞离；这会带来一场大灾难，当然是"时空"的大灾难，与之相比，地球上几千年的人类史甚至连一瞬间都算不上。

哪一个是真正的太阳呢？哪一个物是真实的——是牧人的太阳还是天体物理学家的太阳？难道是问题提错了，如果是这样的话，为什么呢？这应该如何决定呢？对此，我们显然必须知道物是什么或者物性存在（Ding-sein）意味着什么，以及如何确定物之真理。关于这个问题，既不是牧人，也不是天体物理学家能够给予回答的；两者甚至连关于直接就是其所是的那个东西的问题都不能提出，或者说无需提出。

另一个例子：英国物理学家、天文学家爱丁顿（Edington）在描述他眼中的桌子和椅子时说：桌子、椅子等这些种类的每一个物，都具有双重相貌。桌子1就是我们从童年起就熟悉的桌子，桌子2就是"科学的桌子"。这个科学的桌子，也就是科学所规定了其物性的桌子，按照今天原子物理学的说法，并不是由木头组成的，而大部分是由空的空间组成的；在这些空隙中到处都充斥着电荷，它们以较高的速度来回运动着。现在，哪一个是真实的桌子呢？桌子1还是桌子2，还是说，两个都是真实的？于是，就必然有一个第三者，与之相关，桌子1

和桌子2，每一个都以其自身的形式是真实的，并表现出真理的转换。此时，我们可能无法回避通常会选择的出路，我们会说：有关科学的桌子2、螺旋星云、濒临冷却的太阳所提出的看法，只不过是物理学的观点或理论。这种说法经不住驳斥：我们的大型发电场、飞机、收音机和电视机，以及所有的技术都基于这种物理学，这些技术超乎我们人的预料而改变着地球，由此也改变了人，这是现实，而不是随便哪一个"远离生活"的研究者所赞成的某种看法。人们到底想要拥有科学，还是想"更贴近生活"呢？我认为，科学已经离我们如此地近，以至于我们早已不堪重负了。我们宁愿远离生活，以便再次获得某种距离，我们在这种距离中来衡量与我们人一道先行的东西。

当今，根本没有人知晓这个东西，所以，为了知道它，我们必须彻底地或一再地进行追问，或者说，哪怕仅仅是为了意识到，我们为什么和在何种程度上不知道它。难道人这个族类撞进了宇宙之中，就是为了再次被从中抛出，或还有别的情况？我们必须追问。这甚至应该做好长时间的准备工作：我们必须重新学着去追问。这只有通过追问才可能发生，当然，它决不是随意被追问的东西，我们选择"物是什么"这个问题，现在表明，诸物居于各种不同的真理之中。物到底处于什么情况？我们应该从何处出发来决定物之物性存在呢？我们从日常经验中来获取立足点，坚持这种立足点，以便将来为其真理索取某种根据。

5.个别性和每个性，作为物之规定的空间和时间

在日常经验中，我们总能遇到个别的物，借助这种提示，我们继前面的中期考察之后，重新开始我们的问题进程。

诸物都是个别的，这首先意味着：石头、蜥蜴、草秆和量具都自为地存在着。此外是：这块石头是完全确定的，就是这一块；蜥蜴也不是一般的蜥蜴，也恰恰就是这一个；草秆和量具同样如此。没有一般的某物，而只有个别的诸物，并且每一个个别的物都是排它的这一个，每一个物都是这一个而不是另一个。

我们意外遇到这种属于作为物的某个物，它具有一种确定性，各门科学针对的就是这种确定性，凭着对事实的渴望，科学追随着最切近的物而达及某种现象。因为植物学家在研究唇形科植物的时候，根本不会考虑到某个个别的植物是这种个别的植物；它们只会是一个标本；这同样适用于动物，比如被扼杀在一个研究所中的无数青蛙和蝾螈。每一个独特的"这一个"事物都被科学所忽略，但现在，我们应该考察这个方面的事物吗？如果我们从未使不计其数的个别物得到一个结果，我们就应该继续查明真正的无差别性。由此，我们并非依次或惟一指向个别的、每一个这样的物，而是指向每一个物的一般规定，形成某个"这一个"的东西：每个性（Jediesheit），如果允许这样造词的话。

可是，"每一个物都是某个这一个而不是另一个"这句话到底通用吗？确实有一些物，它们与另一个没有什么不同，而是完全相同的物，我们根本没有能力把两只桶或两片冷杉针叶相互区分开来。现在，人们可能会说：我们不能立刻区分两个非常相同的东西，事实更不能证明，它们最终不是不同的。尽管可以假定两个个别的物是完全相同的，但每一个仍然还是这一个物，毕竟两片冷杉针叶的每一片都处在一个不同的位置上；如果它们要占据同样的位置，那么这只能发生在不同的时间点上。位置和时间点使得完全相同的物变成了各自的这一个，成为了不同的东西。而假如每一个事物都有其位置和时间点或者其时间延续的话，就决不会有两个相同的物。位置的惟一性及其多样性之根据在空间中，时间点的当时性则基于时间，物的那种基本

特性，即物之物性的本质规定，形成某个"这一个"的东西，根据在于空间和时间之本性。

于是，我们的问题"物是什么"本身就包含着"空间是什么"和"时间是什么"的问题，我们喜欢把两者相提并论，这对于我们来说很熟悉。但空间和时间如何或为什么被相互结合起来了呢？它们通常被结合在一起，是表面上被并列或交错地拉到一起呢，还是说，它们原始地就是统一的？难道它们出自一个共同的根源，一个第三者，或者毋宁说，发源于一个首要的东西，它既不是空间也不是时间，因为它或许比两者更加原始？这个问题及其附属问题困扰着我们，也就是说，我们不会满足于有空间和时间的说法，不能容忍将空间和时间通过"和"像把狗和猫那样相提并论。为了借助一个主题来把握这种追问，我们称之为时空问题，通常我们在时空中领会着某一段时间，并且说：在百年的时光中，我们就此所真正意指的只不过是某种像时间般的东西。除了这种流行的和对反思非常富有教益的语言使用之外，我们还给予"时空"这个词的组成以某种含义，就是说，指出了时间和空间的内在统一，由此，真正的问题就集中在了这个"和"上面了。而且我们首先指出时间，说"时空"而不是"空时"，这就表明，在这个问题中时间尤为重要，但这完全或根本不意味着空间是从时间中派生出来的，或者与时间相比根本上是某种次要的东西。

"物是什么"这个问题本身就包含着时空是什么的问题，在空间和时间谜一般的统一中，似乎就规定了物只能成为每个这一个的基本特性。

我们之所以一定不会错过空间和时间之本质问题，是因为有关物之物性已有的描画立刻就显得疑团重重。我们曾说，位置和时间点使得完全相同的物成为了这一个，即不同的东西，可是，空间和时间是物本身的一般规定吗？虽然如人们所言，物在空间和时间中。空间和时间是一种框架，一种秩序领域，借助它们，我们规定或确定个别物的位置或时间点，所以很可能是，如果每个物着眼于其位置和时间来规定的话，那么每个这一个就不可被另一个所替换。但这只不过是物通过时空关系外在地得以呈现或呈报一些规定，关于物本身或形成"这一个"的东西，并没有由此而丝毫得到说明。我们很容易看到，基本问题隐藏在这种困难之后：难道空间和时间仅仅是我们给物安置的一种框架，一个坐标系，以便对物进行充分精确的说明，还是说，空间和

时间是某种其他的东西呢？物与时空的关系难道不是这种表面上的吗？（参见笛卡儿）

我们按照日常习惯的方式，在包围着我们的事物的范围内环顾四周，我们可以确定：这支粉笔是白色的；这块木头是硬的；那扇门是关着的。但是，这种确定并没有把我们引向目的地。我们想要从物中看出其物性（Dingheit），看出那种想必适合于所有物或每一个这样的物的东西。如果我们看出了这些，那么我们就发现：物是个别的，一扇门、一支粉笔、一块黑板等等，于是，都是个别的东西，显然就是诸物的一种普遍的、一般的特点。如果我们进一步考察，甚至就会发现：这些个别的东西就是这一个，这扇门、这支粉笔，就在现在或在这里，而不在第6教室，不在上个学期。

于是，我们就已经有了一个关于"物是什么"的答案了，某物一定是某个"这一个"。我们试着更明确地去理解被发现的这种物的本质特性基于何处，结果表明：所提到的物之特性，这一个，形成"这一个"的东西，处于与空间和时间之关系中，借助其各自的空间和时间位置，每一个物都不可替代地是这一个而不是另一个。当然也产生了疑问，借助与每一个空间-时间位置的这种关系，是否就说明了物本身。这种对位置和时间点的说明最终只涉及到物居于其中的框架，以及它们如何，即在何处、何时恰恰居于这种框架之中。就此，人们可能会指出，每一个物——正如我们所认识到的——都具有其各自的空间和时间点，因此，物与空间和时间的这种关系不可能是偶然的。如果物必然处于这种空间——时间——关系中的话，必然性之根据是什么？这种根据在于物本身吗？如果情况是这样，那么前面所提到的特性就还对我们说出了某些关于物本身的消息，即关于物之存在（Dingsein）的消息。

然而，我们最初的印象是，空间和时间是某种"外在"于诸物的东西。这种印象会欺骗我们吗？我们仔细看！这支粉笔：空间——更确切地说，这个教室的空间——处于这个物的周围，如果允许我们不得已说"处在"（liegen）这个词的话。我们说，这支粉笔物占据着一个空间；被占据的空间物通过粉笔物的表面被排开，是表面？表面吗？粉笔物本身就是广延的，不仅围绕着它的是空间，而且在它本身上的也是空间，甚至它里面也是，就是这个空间被占据、填充。粉笔本身就存在于空间的内部（Inneren）；当然，我们说，它占据着空间，通过其本

身的表面作为空间的内部而排开空间。因此，空间对于粉笔来说不单纯是外在的框架，但这里内部又意味着什么呢？粉笔的这种内部又如何显现呢？我们接着看，我们掰开这个物，我们现在就在内部了吗？我们完全像刚才一样，又重新在其之外了，情况没有丝毫改变。粉笔物是某种比较小的东西，现在都不取决于我们。不管它是大一些还是小一些，断裂的表面不如通常那么平滑，这同样无关紧要。就在我们想要通过掰开或分割粉笔而把握内部的那个时刻，它已经又隐藏起来了，我们仍然可以继续刚才的分割，直到全部的粉笔变成了一堆粉笔屑为止，在放大镜或显微镜下，我们还可以继续分割这些细小的微粒。像人们所说的那种"机械的"分割的实际界限何在，完全不必弄清楚。在任何情况下，这种分割原则上都根本不会与已有的东西不同，它们就出自那个已有的东西；这个物是4厘米长还是4微米（0.004毫米），这始终只不过是多少上的区别，没有是什么（本质）的区别。

如今，我们可以接着机械分割之后继续进行化学分子的分解；我们还可以继续追溯到分子的原子结构，因为我们想要顺着我们问题的苗头，使自己保留在与物的最切近的范围之内。但即使我们遵循化学或物理的道路行进，也根本无法走出一种机械领域，即超出这样一种空间领域，某种质料性的东西就在这个领域中，从一点到另一点运动着或静止在某一点上。自从尼尔斯·玻尔（Niels Bohr）1913年创建了原子模型之后，基于当今原子物理学的成就在物质和空间之间的关系虽然变得不再简单，但并没有什么根本性的不同，占有一个位置，占据着空间的东西，本身必然是广延的。我们的问题是，它如何在广延的物体的内部显现，更确切地说，空间是如何处在"那里"的。结果是：对于不断变小的物体来说，这种内部一再会重新变成外部。

此间，我们的粉笔变成了一堆粉笔屑。尽管我们设想，没有什么东西从原材料堆中消失掉，所有一切仍然聚集在一起——只是它不再是我们的粉笔，也就是说，我们不再能够以熟悉的方式在黑板上书写。这事我们并不在意，但无法回避的是，我们没能够在粉笔的内部发现属于它本身的空间。或许我们还行动得不够快，我们再次折断粉笔！断面以及里面依次排列的部分现在成了外部，而本来是内部表面的部分，本身恰恰是其中曾排列着微粒的地方，它对于这些部分来说已经成了外部。粉笔的内部究竟从哪里开始，外部又终止于何处呢？粉笔是由空间组成的吗？难道说，空间终究只是容器，因此只是组成粉笔

的包围者，是粉笔本身所是的东西的包围者吗？粉笔只是占据了空间，物被让予了某个场所，空间的给予恰恰说明，空间仍然是外在的。占据着空间的东西，总是要形成某个外部和某个内部之间的界限，但内部其实只不过是进一步回溯的外部。（严格说来，空间本身既没有外部又没有内部，如果不是鉴于空间的话，哪里还有什么外部和内部？或许空间只是外部和内部的可能性，但本身既不是外部的也不是内部的。"空间是外部和内部的可能性"，这种说法可能是真的；我们称为"可能性"的东西，就是还不完全确定的东西，"可能性"可以有多种含义。我们并不主张说，通过前面的说明，物与空间的关系问题就得到了确定，或许问题还没有被充分地提出，尤其是关系到诸如粉笔这类事物的空间，进而关系到书写工具，一般使用工具的空间，我们还不曾注意到被我们称为用具空间的东西。）

我们的思考应该转向空间和时间是否"外在于"诸物。现在表明：甚至最早看似物的内部的空间，如果从物体意义上的物及其微粒来看，仍然是外部。

时间更加外在于诸物。这里的粉笔同样拥有其时间，在这个时间点内它们在这里，在另一时刻它们在那里。在追问空间问题时，好像还有一点希望，在物本身中去寻找答案，但在时间问题上，本身就不存在这样的情况。时间在诸物上流逝，就像湍溪流过卵石；或许甚至连这都不像，因为石头在水的冲刷中还会被移动，相互摩擦并磨损，而时间的流逝却完全不会打扰诸物。时间从5点15分到6点继续前行，这与粉笔毫无关系，虽然我们说：诸物"与"时间"一道"或"在"时间的"进程中"发生变化，甚至臭名昭著的时间之"齿"，据说还啃食着"物"。物在时间进程中变化，这毋庸置疑，而有人曾考察过时间，考察它如何侵蚀着诸物，也就是说，通常以何种方式给诸物制造麻烦。

但也许诸物的时间只有在非常出类拔萃的物上才可以被察觉到，我们熟悉这些东西：钟表，它们显示着时间。我们观察这些钟表：时间在哪里呢？我们看见了表盘和走动着的指针，但并没有看见时间。我们可以打开或彻底检查这只表，时间在哪里呢？而这只表并不直接给出时间，它是根据漢堡包的德国海洋观测站所给出的时间校对的。如果我们到那里去旅行，问一问当地老百姓，他们从哪里弄来了时间，我们不会比旅行前更聪明。

所以，如果甚至在显示着时间的物上都无法发现时间的话，那么，它似乎真的与诸物本身没有任何关系了。然而另一方面，说我们借助钟表确定了时间，这也决不只是单纯的空话。如果我们否认这一点，会产生什么后果呢？不仅日常秩序本身将崩溃，所有技术上的计算都将成为不可能。历史，一切回忆和一切决断都将面临同样的下场。

然而，物与时间有何种关系呢？所有探寻的尝试都不断加深了一种印象，即空间和时间只是容纳物的领域，与这些物漠不相关，但可以用来指定每一个物的空间-时间-位置。这种容纳领域在何处真正地存在或如何存在，仍然悬而未决。但非常明确的是：个别的物都是凭借这种位置而成为这一个，可是无论如何——按照可能性——也还确实有许多相同的物，恰恰是当人们只盯着物本身的问题，而不是从其框架出发来考察时，每一个物并非必然是一个不可替换的“这一个”；每一个物只有鉴于空间和时间才是这一个。

于是，最伟大的德国思想家之一的莱布尼茨就曾很自然地否认在任何时候可能出现两个相同的事物。鉴于此，莱布尼茨提出一个特别的原理，支配着他的全部哲学，我们今天对此还几乎没有任何概念，这就是principium identitatis indiscernibilium。这个原理说的是：两个无法区分的物，即两个完全相同的物，不可能是两个物，它们必然是同一个东西，即是一个物。为什么？我们感到奇怪。莱布尼茨所给出的论证，对于那个基本原则，正如对于其全部哲学立场来说恰恰是本质性的，两个相同的物不可能是两个，就是说，每一个物都是不可替代的这一个，因为根本不可能有两个相同的物。为什么不可能呢？物的存在是作为上帝被造物的存在，这个名义要在基督教-神学的意义上来理解，如果有两个相同的物，那么上帝就曾两次创造同一个东西，简单事情还要永恒者重复一次，这样一种肤浅的、机械的作为，与绝对创造者的完善性相违背，有悖于perfectio Dei（神的完善）。所以，基于被造物意义上存在之本性，就不可能有两个相同的物存在。那条基本原则以明确的、或多或少被特意表达出来的一般存在者及其存在的基本原理和基本概念为基础，此外还基于创造者及其一般制造活动的完善性的明确概念。

我们现在还没有做好充分的准备，能够对莱布尼茨所提出的原理及其论证发表看法，应该再三审视，对于“物是什么”的追问进行到了什

么程度。情况可能是这样的，即完全排除掉基督教信仰式的真理问题，这个原理的那种神学证明对于我们来说就是不可能的。然而，有一点无疑现在才变得明朗起来，那就是，关于物之存在特性的问题，成为每个个别的或这一个的问题，完全或根本上与存在问题相关联。存在对于我们来说，仍然意味着上帝的被造物吗？如果不是，又会怎样呢？难道存在对我们根本没有更多的意味，以至于我们在混乱中四处乱撞？谁来决定存在及其可规定性的情况呢？

但是，我们目前只是追问了包围着我们的最切近的诸物，它们显现为个别的和这一个。从莱布尼茨的指点中我们得出这样的结论，即物成为每个这一个，同时也是另一个的那种特性，可以从物本身的存在出发进行证明，而不能仅仅通过其与空间-时间-位置关系得到证明。

6.物作为每个这一个

现在，我们要以诸物是由何处而被规定为“每个这一个”（je dieses）的特性的问题为基础，提出一个更加临时性的问题，这个问题已经包含在前面说过的东西中了。

我们说过：围绕着我们的每一个别的物都是这一个，如果我们对于所遇到的某个东西说，它是这一个，那么，我们真的说出了关于物本身的某种东西了吗？这一个，即这里的这个，也就是我们现在所指的东西。在“这一个”中包含着某种指示，某种说明。我们由此就给某种其他的东西——那种与我们一起存在的，我们与之共在的东西——下指示交付到某物上面，更确切地说，在“此”范围内的一种指示，“此”，这个“此”。“这一个”更确切指的是：直接切近的“此”，而不是我们用“那一个”所意指的某个较远的，但仍然还是在此或彼的范围之内的东西——这个“此”，那个“彼”。拉丁语在这里有明显的区别；hic的意思是“这里的这个”，iste代表“那个”，而ille则表示“那个离得很远的”；希腊语的ἐκεῖ，诗人们也用来指“那个”，那种位于后面的，我们称之为对面的东西（Jenseitige）。[1]

语法上把“这个”、“那个”这样的词称为指示代词，这种词表示，指向……这种指示的词的一般语词特性，在代词、代名词中就可以表现出来；那些给全部西方语法确立标准的希腊语法学家们称之为ἀντωνυμία（代名词），’Αντωνυμίαι δεικτικαί（指示代名词）。在“这个”、“那个”这类词的名称中，包含着对其本质非常明确的解释和领会，这种领会对于西方语法来说虽然是特有的，尽管直到今天还一直支配着我们，但也起着误导作用。与名词、名称或基本名词一样的代名词，这些头衔就意味着，用诸如“这个”那类的词取代基本名词的位置；它们确实起了这种作用，但也仅仅起这样的作用。我们谈论粉笔不一定要说出名称，而可以用“这个东西”来代替，但这样形成的代理功能，却不是代词的原始本性，它们的提示功能才是比较原始的。当我们考虑到冠词“der、die、das”源自于起指示作用的词的时候，就会马上理解它们。我们习惯地将冠词放在名词之前，冠词的指引性提示总是超过名词，对名词的命名一定是基于某种指示活动而发

生的，这就是一种“表示”，让人们看出现的东西或现成的东西。在指示代词中发挥作用的指称功能，根本上属于言说最原始的环节；它们决不是单纯的代理，因而不是次要的或卑微一等的。

注意上面所谈论的情况，对于正确估价“这一个”非常重要，那些功能以某种方式包含在每一个名称本身之中。只要物与我们照面，它们就会呈现出“这一个”的特性，但对此我们还是说，“这一个”并不是物本身的特性，倘若物只是某种相关的指示对象的话，那么“这一个”就只不过是领会了这种对象。而那些使用指示代词的言说者或意指者，人，一定是个别的主体。“这一个”，只不过是我们这方面一种主观的附属品罢了，而不是物本身所具有的特性。

---

[1] “Jenseitige”也有宗教意义上彼岸的、来世的东西的意思。——译者

7.主观的客观的，关于真理的问题

“这一个”只是对物的某种“主观的”规定，确定这一点，无疑什么都说明不了，我们从中可以看出，我们可以同样正确地说，它们是某种“客观的”；因为“obiectum”就意味着被抛到对面的东西，倘若“这一个”与我们相对立，即它是客观的话，那么就指的是某物。某个“这一个”之所是，不依赖于我们的情绪或爱好，毋宁说，如果它确实与我们相关，那也恰恰取决于物。只是有一点很清楚：我们在日常对于物的经验中所使用的诸如“这一个”这类的规定，决不是自明的，而且还有如此多的假象。完全悬而未决的是，在成为“这一个”的规定之中，包含哪种关于物的真理，成问题的是，我们在日常关于物的经验中所拥有的真理究竟是哪一种，是主观的还是客观的，是两者混合的还是与两者无关。

到目前为止我们只看到，即使超出日常经验的范围，诸物仍旧处于不同的真理之中（牧人和天文物理学家的太阳，日常的桌子和科学的桌子）。现在表明：即使对于牧人来说的太阳的真理，关于日常的桌子的真理，比如“这个太阳”或“这张桌子”的规定，这种“这一个”的真理就其本质而言仍然是难以捉摸的。可是，如果不是充分了解了与之相符合的真理的形式的话，我们又为何随时要说些关于物的什么东西呢？同样，我们可以提出相关的问题：如果我们不是认识了物本身，以便确定哪种真理可能或必然与之相符合的话，我们又何以知道有关物的真正的真理的某些情况呢？

于是就清楚了：直接通往物的道路并没有铺好。之所以如此，并不是由于我们在中途遇到了阻碍，而是因为我们所涉及到的那些规定，以及我们指派给物本身的东西——空间、时间、“这一个”——作为诸规定而给予的东西，并不属于物本身。

另一方面，我们不能援引无聊的回答说：如果这些规定不是“客观的”，那就是“主观的”。还可能是，这些规定与两者都无关，而主观与客观的区分，还有主体-客体的关系本身就是最成问题的，尽管这些可以指示出受欢迎的哲学退路。

一种似乎很不令人愉快的情况是，如果不知道那种物本身就处于其中的真理的形式的话，关于物之物性就没有答案。但是，如果不知

道其真理还成问题的物之物性的话，关于物的这种真理同样不会有答案。

我们应该立足于何处呢？地基从我们这里滑走了，或许我们已经近乎掉到了井里，女仆一定会嘲笑。而且就此而言，我们自己只不过就是这些女仆，也就是说，如果我们暗中发现，所有对"这一个"和诸如此类事物的这些言说，都不过是幻想的和空洞的话。

当然，如果我们现在想要以某种非法的途径逃避所表明的困境，那么——不是对于我们的日常生活，而是对于哲学来说——就是最糟糕的事情。我们可能会说：可是，日常经验还是可靠的。当我用它时抓着它，或者当我不用它时把它放下，这支粉笔就是这支粉笔，这是显而易见的。当然，如果事关日常使用的话，就是这样。但现在的问题是，这些物的物性究竟在何处，"这一个"是否就是对物本身的一种真正的规定，我们再一次追问，关于物的真理凭什么或如何被规定为每个"这一个"。就此，我们进行一番考察，黑格尔在《精神现象学》（WWII，73页以下）中已经做过了。当然，我们的开端、层面和目的都和黑格尔的思路不同。

思考表明，把物规定为"这一个"只是"主观的"，因为这些规定依赖于经验者的立足点和时间点，由此在主体方面直接形成关于物的经验。

粉笔通过什么成为了这里的这一个而不是另一个呢？只不过是通过它恰恰在这里，更确切地说，通过它现在在这里的这个事实，这里和现在使之成为这一个。所以，在指示着的规定中——这一个——我们领会了与这里，即与一个地点，与空间之关系，同样领会了与现在，与时间的关系。我们早就知道了这些，至少大体上知道。但现在，我们要特别注意关于粉笔的真理："这里有支粉笔，"这是一个真理。此外，这里和此时还规定了我们所强调的这支粉笔，这就意味着：这一个。然而，这太清楚不过了，简直就是带有侮辱性的自明性，而我们居然还在做无用功，反复啰嗦着关于粉笔自明的真理。我们想要获得关于粉笔的真理，为此，我们不想丢掉这种珍宝，甚至还要把它记录下来。

为了达到这个目的，我们拿一张纸条把这个真理"这里有支粉笔"写下来，我们把记录下来的这个真理放在真理之所依据的物的旁边。讲座结束之后，两扇门都打开了，教室需要通风，穿堂风把纸条——我们

设想——顺着走廊吹了出来。一个在去食堂路上的学生发现了这张纸条，读到"这里有支粉笔"这句话，认为这个记录完全或根本不符合事实。通过一阵气流，真理就变成了非真理，让人感到惊奇的是，原来真理就取决于一阵风。可是，哲学家们通常却编造说，真理是那种本身普遍通行的、超时间的和永恒的东西，并且抨击那些说真理不是永恒的人。这指的是相对主义，他们教导说，所有一切都是相对真实的；有时正确，有时不正确，没有什么是固定不变的，人们把这种说教称为虚无主义。虚无主义、虚无、忧郁哲学、悲观主义、不英勇的、忧烦和阴暗的哲学——这些无聊的头衔名目繁多，这些头衔使同代人感到恐惧，于是，人们就借助所产生的恐惧来驳斥有关的哲学。真是一个美好的时代，人们根本不再需要在哲学方面进行反思，而随便一个什么样的人都可以偶然地对恐惧发表高见！而现在，真理甚至据说完全取决于一阵风！据说？我怀疑，情况或许并不是这样的。

最终，这种情况是由于我们只记录下了依附于一张漂浮不定的纸条上的不完整的真理。这里有支粉笔，更确切地说，现在，这里有支粉笔，我们必须更确切地把这个"现在"确定下来，我们为了不把记录下来的真理交给一阵风，我们必须把有关现在的真理，并同时把有关粉笔的真理写在这块固定的黑板上。现在——现在是何时？我们在黑板上写下："现在是午后。"现在就是现在，在这个下午。讲座结束之后——我们这样设想——教室被锁上了，因此就再没有人来奉承这个记录下来的真理了，也没有人会偷偷来篡改它。第二天一早，校舍管理员进来擦黑板，他看到了这个真理："现在是午后。"他觉得这句话是不正确的，这个教授搞错了。一夜之间，真理就变成了非真理。

真是令人惊奇的真理！粉笔本身在这里，或者说，在每个现在的这里，是一个此时此地的物，每当我们期望得到关于它的某种确切答案时，它就愈发显得奇特。发生了变化的，毕竟只是这里或现在，以及由此对物的规定；而粉笔仍然还是某个"这一个"，所以，尽管这些规定完全属于物本身，"这一个"是物的某种一般规定，从属于其物性，但"这一个"的普遍性通常却要求把每一个东西都规定为当时的。如果粉笔不是某个此时此地的东西的话，它对于我们来说就可能不是其所是的东西，即不是某支粉笔，也就是说，不是这一个而是另一个。当然我们可能会说，粉笔对于我们一定是某个"这一个"，而我们最终想要知道的是，粉笔本身是什么？为了达到这个目的，我们让关于粉笔的真理

不依赖于我们，并把它托付到纸条或黑板上，可是却看到：本该在真理中小心保存的关于粉笔本身的某种内容，却从真理转化成了非真理。

这就暗示我们，关于粉笔之真理应该另寻他途，也就是说，我们不应该把真理托付到纸条或黑板上，而要由我们来保存，而且还要远胜于迄今为止在我们这里所保存的，就此而言，我们应放弃或承受对主观主义奇怪的畏惧。很可能是这样的，我们越是把关于粉笔之真理理解为我们的东西，我们就越是接近粉笔本身之所是。很多方面都显示出：物的真理与空间和时间关联在一起，由此可以推断，我们通过进一步探究空间和时间之本质，就会更加接近物本身，即使一定还会或再三会产生假象，正如其空间和时间对于物来说似乎只是一个框架一样。

最后又产生了问题，关于物的真理，是否仅仅是借助纸条而被物所承载或附着在物上的东西。或者难道不是相反，物本身离不开真理，就像它们在空间和时间中出现那样，真理难道不是那种既不依附于物，也不存在于我们这里的东西，也不是居于天上的随便什么地方。

也许迄今为止的所有思考根本没有别的什么结果，以致我们现在对于物进退两难，不知该怎么办。当然，我们的目的决不是要对这种混乱状态置之不理，而是要知道，在精力充沛地走向物的瞬间所面临的特有状况，由此我们想要知道，物之物性情况如何。

如果我们现在回忆起初的势态，那么，我们就可以在带有明确意图的反复追问的基础上衡量一下，我们为什么向物本身推进得如此之少。我们开始确定：围绕着我们的物都是个别的，而每个个别的物都是“这一个”。借助目前标画的这些特征，我们就处于指明物的领域中了，反过来看就是：处于物如何与我们照面的领域中。指明和照面通常意味着某个领域，我们所谓的“主体”就逗留于其中，如果我们想要把握这些领域的话，就一定会涉及到空间和时间，我们称之为时-空，它们使指明和照面这种堆放物的领域得以可能，这些物被迫从空间和时间方面表现出来。

8.物作为诸特性之载体

或许我们从诸物那里所经验到的，以及从那里所看到的东西，与我们逗留于其中与它们照面的领域根本没有什么不同。而同时我们并没有摆脱疑问，我们是否至少在这个领域中走向了物本身，在这个领域中我们是否总已经逗留在诸物旁边了。如果情况是这样的，我们由此出发还可以看出一些关于物本身的东西，就是说，得到关于它们本身如何被建构的某种表象。因此，我们曾决定从围绕物的框架着眼，而不是只盯着其结构，这种做法是明智的，这条道路至少和前面的一样，有权要求从它上面开始。

我们再次追问："物是什么，某物如何显现？"尽管我们在物之物性上看出了这些，但如果我们现在谨慎地进行工作，首先仍需停留在个别物上，盯着它们并保持这种状态。一块石头——它是硬的、灰色的，表面比较粗糙；具有不规则的形状，它是重的，而且是由某某材料组成的。一株植物——它具有根、茎、叶；是绿的，有凹痕；叶柄是短的等等。一只动物有眼睛和耳朵，它从一个地方走到另一个地方，它除了有感觉器官，还有消化器官和生殖器官，它所使用和形成的器官以某种方式更新着，我们把这些物——正如也具有器官的植物一样——称为有机体。一块表具有齿轮、发条和表盘等等。

我们可以这样没完没了地继续进行观察，我们由此而确定的东西是正确的，我们所做出的说明，可以更加可靠地推断物本身所显现给我们的东西。我们现在更明确地追问：诸物本身对我们表现为什么样子？我们不考虑那是石头、玫瑰花、狗、钟表或其他什么东西，而只是注意诸物一般之所是：一定是具有某某特性的东西，一定是有这样那样性能的东西，这个"某物"是特性的承载者；某个东西居于所汇集的诸特性之下；这个东西是持久不变的，我们在它上面确定特性的时候，会反复将其作为同一个东西而返回到它上面，现在，物本身就是这样。据此，一物是什么呢？一个便于诸多易变的特性所环绕的内核，或者说，一个这些特性居于其上的承载者，将其他东西据为己有的某种东西。无论我们怎样歪曲或翻转，物的构造本身就是这样显现的。而环绕着它们的是作为其框架的空间和时间，这是非常明确和自明的，以至于人们简直害怕去特意说明那种陈词滥调，这也完全是明

摆着的事情，以至于人们并没有认识到，我们为什么造成了这种事态并首先谈及“这一个”，谈论有关各种成问题的形而上学原理，谈论真理的等级等诸如此类的东西。我们说过，考察应该在日常经验的范围内进行，还有什么比如其所是而存在的物更容易理解呢？我们还可以进一步对物进行描述并且说：如果一个物改变了其特性，就会在其他某个方面产生其影响。诸物相互作用或相互对立；诸物之间的这种关系又源自于物所重新“具有”的进一步的特性。

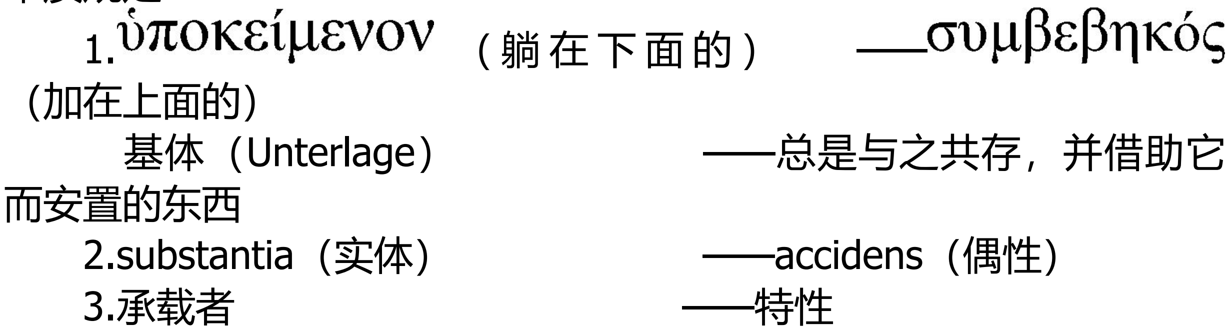
物及其关系的这种特征与我们称之为“自然的世界观”相符合。说“自然的”——是由于我们完全保持“自然”，排除了所有深奥的形而上学、所有关于知识的异想天开的和无用的理论。我们保持“自然”，同时也让诸物本身保持其本己的“自然”。

如果我们现在已经可以对哲学发表意见，并对其进行反复追问，那么这就说明，哲学从古到今确实没有说出任何不同的东西。我们关于物所说过的——它是诸多特性的承载者——柏拉图或首先是亚里士多德就已经说出来了，人们后来或许用不同的词和概念来表述，但根本上还是指同样的东西。尽管哲学“观点”如此不同，如亚里士多德和康德，但情况依然如此。因此，康德在《纯粹理性批判》（A182）中作为一个原则说到：“一切现象[即一切对于我们的物]都包含著作为对象本身的持存的东西（实体），而可变的东西只是作为其形式，即某种对象存在的形式。”

所以，物是什么？答案是：物就是诸多在其上现成的并同时变化着的特性的现成的承载者。

这个回答如此的“自然”，以至于它同样统治着科学的思维，不仅支配着“理论”思维，而且还统治着一切与物打交道的方式，以及对它们的计算和估价。

我们可以通过这些熟悉和流行的头衔来把握传统的对物之物性的本质规定：



1. ὑποκείμενον（躺在下面的）——συμβεβηκός（加在上面的）

基体（Unterlage）——总是与之共存，并借助它而安置的东西

2. substantia（实体）——accidens（偶性）

3. 承载者——特性

(4.主词 ——谓词)

9.真理、物和话语的本质结构

“物是什么？”这个问题早已普遍得到了满意的答案，就是说，这个问题显然已经不再是问题了。

对于所有这一切来说，这个问题的答案，即物被规定为现成特性的现成承载者，确实以某种方式得到了证明，而且其真理任何时候都可以某种方式得到证明，这是无法超越的。因为这些证明是“自然的”，并因而是如此的流行，以至于人们甚至必须特意地强调它，以便引起注意。

对于物的本质规定的通行的真理来说，这些证明的根据何在呢？答案是：在于决不亚于真理本身之本质的东西。真理——这意味着什么？真实的东西就是通行的，这种东西关系到与事实相符合的东西。如果它指向事实，即如果它衡量事物本身之所是的话，就是符合事实的，因此，真理就是对物的衡量。显然，决不只是个别的真理衡量个别的物，而是衡量真理本身之本质。如果真理就是正确性，就是与……相符合的话，那么，这显然格外适合于真理之本质规定：真理必然衡量物之本质（物性），由于真理之本质被当作衡量，物的结构就必然反映在真理之结构中。

如果我们在真理之结构中和在物的本质结构中一样，都遇到同样的结构的话，那么，从真理本身之本质出发，就可以表明对物之本质结构的通行规定之真理。

真理是在物上面的衡量，与诸物的符合。可是现在，那种衡量的东西是何种形式呢？符合的又是什么呢？我们所提到的东西，是真的还是假的呢？如其所然，把真理理解为与诸物的符合，这再“自然”不过了，同样，自然而然就确定了它是真的还是假的。我们所发现、提出、阐述或为之辩护的真实的东西，都是用词来把握的，但个别的一个词——门、粉笔、大、但是、和——不是真的也不是假的。真或假一定只是针对语词的连接：这扇门是关着的；这支粉笔是白色的。这样的一种语词连接，我们称之为一个简单的陈述，它要么是真是，要么是假的，所以陈述才是真理发生的地点与场所。我们也同样简单地说：这个或那个陈述是一个真理。真理和非真理——这在于陈述。

这样一种真理如何作为陈述而组建起来呢？一个陈述又是什么呢？“陈述”的名称是多义的，我们区分出了四种含义，它们都属于一个整体，并首先在这种统一中形成一个陈述结构的完整概要：

针对……的陈述　　话语
关于……的陈述　　情况
在……方面的陈述　　消息
说出对……的看法　　表达

那些被法庭作为证人而传讯的人拒绝陈述，也就是说，首先他一言不发，他有意保留他所知道的情况，陈述在这里意味着说出来的信息在意义上与隐瞒相对立。如果做出了陈述，那么组成这个陈述的通常不会是个别的不连贯的词语，而应该是一个报告，决定做陈述的证人描述情况。在这个报告中，关于事实要件被说了出来，陈述表达了案件，比如事情的经过和情况，这恰恰就是要调查的侦破切入点。证人说出：屋子很昏暗；百叶窗是关着的等等。

信息在比较广义上的陈述，本身就是由比较狭窄意义上的“陈述”，即话语组成的。陈述在比较狭窄的意义上，不是指把什么东西说出来，而是指言词，关于屋子的情况，说出来的情形以及关于事物的全部状况。陈述现在意味着：着眼于情形和事态，从其而来或从其出发来看，对此说些什么；陈述，即关于……的情况。这种情况这样被给予，即针对话语所言及的，情况所涉及的东西而形成陈述。陈述的第三种含义，按照所言及的东西，比如针对屋子，获取那些与之相符合的东西，并特意地去言说、去道说作为与其相符合的这些内容。在这种意义上被说出来的东西，我们称之为“谓词”，陈述在第三种意义上就是“谓词性的”，它们就是话语。

因此，陈述就有三个方面的含义：一些说明情况的话语，如果是特意给其他人介绍情况的，就成为信息。如果得到的情况是正确的，就是说，如果话语是真实的，信息就是符合的。作为话语的陈述，比如由H对a、b的陈述，就是真理的本源。在话语，即一个简单真理的结构中，我们区分主词（Subjekt）、谓词（Prädikat）和系词（Copula）——对象词、陈述词[1]和连接词（Verbindungswort）。真理就在于，谓词与主词相符合，并在句子中作为符合的词而被确定和言说。真理的结构及其环节，即真实的句子的结构环节（主词和谓

词），正是按照真理本身所指向的东西来衡量的，根据作为承载者的物及其特性来衡量。

这样，我们就从真理之本质，即真实的句子结构中推断出一个明确的证据，用来证明人们给物的结构所规定的真理。

如果我们现在再来概观一下所有凸显我们的问题"物是什么"的答案，那么，我们就可以针对它们提出三个方面：

1.把物规定为特性之承载者，完全"自然"地出自日常经验。

2.对物性的这种规定，自古以来就已经在哲学中确立起来了，之所以这么明确，是由于从其本身出发完全"自然"地导致的。

3.对物的本质的这种规定之合法性，最终要通过真理本身之本质得到证实或证明，真理的这种本质同样也是从其本身明确起来的，就是说，是"自然的"。

一个以非常自然的方式就回答了的，而且同样自然的，随时都可以得到证明的问题，真的就不再是问题了。如果人们还想要坚持这样的问题，这要么是盲目的顽固，要么就是某种形式的疯狂，冒险顶撞"自然的"常识或毫无顾忌地冲撞权威。我们放弃本身已经解决了的问题"物是什么"将是明智的，但在明确放弃这个解决了的问题之前，我们还要提出一个过渡性的问题。

---

[1] 对象词（Satzgegenstand）就是主词，陈述词（Satzaussage）即谓词。——译者

10.规定物的历史性

我们已经指出关于"物是什么"这个问题的答案是：物是特性之承载者，与之相符合的真理在陈述中，在一个主词和谓词之连接的句子中具有其场所。这个答案——已经说过——是完全自然的，其证明也同样如此，只是我们现在还要问：这里"自然的"意味着什么呢？

那种在日常明晰性的范围内立刻就被"不费劲"地理解了的东西，我们称为"自然的"。比如，对于一个意大利工程师来说，他不费劲地就理解了大型轰炸机的内部结构。对于一个从最偏僻的山间村落出来的阿比西尼亚人来说，这个东西也是一个物，但完全或根本不是"自然的"。它不是不言而喻的，也就是说，比起这个人及其部落已经日常熟悉的东西来，它并不是不借助任何进一步的帮助就能明白的东西。对于启蒙时期来说，那些按照理性自己给自己提出来的确定的原则而得到证明和理解的东西就是"自然的"，因此适用于每一个人本身和一般的人。对于中世纪来说，那些其本质和自然都出自于上帝的东西完全是自然的，而按照这种起源，立刻就会受到神的干预（Eingriff Gottes）并能够以某种形式得到维护。对于18世纪的人来说，自然的东西对于其他任何一个解除了束缚的普遍理性本身都是合理的东西，在中世纪的人看来就非常不自然，反过来同样如此，就像经历了法国革命的人所了解的那样。所有这一切都说明："自然的"东西完全或根本是不"自然的"，这里就是说，对于随便一个生存着的人来说，自明的东西并不是自然的。"自然的东西"一定是历史性的。

在我们的背后升起了一团疑云：怎么，如果这些让我们感觉到非常自然的物之本质规定根本不是自明的话，难道就不是"自然的"了吗？于是，在物的本质还没有以这种方式得到规定之前必须花一段时间，之后还要再用一段时间来获取关于物的本质规定。确立关于物的这种本质规定，从来都不是绝对地从天而降的，而是本身基于完全确定的前提条件。

事实就是这样。我们在柏拉图和亚里士多德那里就可以追踪到对物之本质规定的变化的大致轮廓。情况不仅仅是在发现物的同时，或与物的发现相关，话语本身也被发现，同样，作为依照物而衡量的真理，在话语中拥有其场所。我们通过这些所谓的对真理之本质的"自然

的”规定，为物的本质规定的正确性获取某种证据，真理的这种自然的概念，同样也并非立刻就是“自然的”。

因此，我们一直所引用的“自然的世界观”并不是自明的，它非常成问题，这种劳神的“自然的东西”，在一种突出的意义上，是某种历史性的东西。所以很可能是，我们“自然的世界观”被某种千百年来对于物之物性的解释所左右，在此期间，诸物其实完全不同地与我们照面。由于对“物是什么”这个问题的回答是未经思考的，所以我们的过渡性问题：“自然的”意味着什么，就受到了阻碍。问题似乎现在才明确了一些，问题本身变成了一种历史性的东西。我们根据某种假象，无思想地或貌似客观地接近物，并且说，它们是我们看不到或无法说明的特性之承载者，由此，我们倒不如说是道出了某个古老的历史传统。可是，我们为什么不想对这种历史听之任之呢？它并没有妨碍我们，我们很方便地就能适应对于物的那种理解。假如情况是，我们对发现和解释物之物性的历史非常熟悉，这对于诸物也丝毫没有改变。有轨电车并不因此就不像以前那样行使，粉笔照样是一支粉笔，玫瑰花还是一朵玫瑰花，猫还是一只猫。

我们在第一节课就强调说：哲学是那种思想，人们不能直接地借助它开始。但或许可以间接地开始，也就是说，在明确的条件下，或在人们不再能够立刻就看出来的道路上开始，这条道路是由哲学所开辟的，也只能由哲学来开辟。

在明确的条件下，如果我们努力去彻底反思当今自然科学对于无生命和有生命的东西的内在研究状况，如果我们同样地彻底思考机械技术与我们的此在的关系，那么就会明白，这些领域的知识和问题是有限度的，某种比较原初的与诸物的关系其实是缺失的，这种关系只不过通过继续发展和技术的成果来伪装。我们感觉到，动物学和植物学对动物和植物的研究及其研究方法，可以说是正确的，然而，它们还是动物或植物吗？它们难道首先不是被设置好了的机器，对于它们人们暗地里可能会承认，它们“比我们还机灵”？

当然，我们可以不努力去彻底思考这条道路，我们可以继续坚持我们“自然地”发现的东西，即坚持人们不再继续思考的东西，我们可以把这种无思性用作衡量物的尺度。于是，电车照样继续行使，因为发生或没有发生的决断，并不是通过有轨电车或摩托车而进行的，而是在别处，即在历史性的自由领域内发生的，也就是说，在那里，一个

历史性的此在面对自己的根据而进行决断。并朝向他所选择的知识的自由之等级，以及他作为自由所设定的东西而进行决断。

这种决断对于不同的时代，或在不同的民族那里是不尽相同的，不可强求。借助当时自由选择的知识之等级，即凭借追问的坚定性，一个民族始终为自己设定了其此在的等级。希腊人在追问能力中看到了其此在的全部高贵；他们的追问能力是以那些不能或不想追问的民族为界来确立标准，他们称之为野蛮人。

关于物的知识的问题我们可以听之任之，并认为某一天它会自动走上正轨。我们可以钦佩当今自然科学和技术的成就，而无须知道这种成就从何而来。比如说，现代科学只有通过早期的热情追问与古代的知识，与其概念和原则进行争辩才得以可能。我们不需要知道这些，而且可以认为，我们是如此庄严的人，以至于对于我们来说，这些必然得来全不费工夫。

但同时，我们通过追问的必然性而确信，所有迄今为止思想的广度、深度和确定性都必须超越，因为我们只是成为了通常与其自明性一起转瞬即逝的东西的主人。

决断不是通过空话，而只能通过实际行动做出。我们为追问而决断，为一个非常迂腐和极其乏味的问题而决断，千百年来它仍然只是一个问题。在此期间，另有一些人可能会把他们的真理从容地放到人的上面，尼采在他孤独的思考过程中曾写下这样一句话：

> 非凡的思考：不是作为个人，而是作为人性而自觉。我们思考，我们反思：我们就走上了伟大的小路！（《强力意志》585）

我们现在走上了一条小路，追问“物是什么”的小问题的小路。结果表明：看似自明的规定却不是“自然的”。我们所给出的答案，在古代就已经有了，当我们貌似自然或无偏见地追问物，其实就已经在这个问题上说出了关于物之物性的某种前见。问题的特性已经道出了历史，因此，我们曾说，这个问题是一个历史性的问题，当我们想要带着充分的理解去追问这个问题时，其中就包含对我们的先行行为的某种明确指示。

如果问题是一个历史性的，我们应该怎么办呢？这里的“历史性”意味着什么呢？目前我们只能确定：关于物的问题通行的答案源于以前的、过去的时代。我们可以确定，从那时起，即使没有发生颠覆性的改变，对物的讨论也是五花八门，各种关于物、话语以及物的真理的理论，在千百年的进程中不断涌现。由此可以表明，各种问题和答案，正如人们所言，都具有其历史，即已经成为过去的事情。可是，当我们说“物是什么”是历史性的问题的时候，我们所意指的恰恰不是过去的事情，因为任何关于过去的报告，可以说关于物的问题的准备阶段，都涉及到某种静止的东西；历史报告的这种形式就是一种明显的历史之定格，而这却又是一个发生的事件。当我们追问仍然还在发生的事情时，就是在历史性地追问，尽管表面上看它已经过去了。我们追问仍然还在发生的事情，追问我们是否还能对付这种事件，这样它才可以自行展开。

因此，我们追问的不是以前出现的关于物的意见、观点或原理，以便把它们一个接一个地排列起来，就像把出自各个年代的矛做一个兵器陈列那样。我们根本不是在追问物之本质的公式或定义，这种公式只是历史性的此在在存在者之整体中所拥有或采纳的基本立场的渣滓或沉淀。而凭借这种基本立场，我们追问在其中发生的事件，以及此在正在发生着的基本运动，这种基本运动看似不再存在，因为已经过去了。但如果运动是不可确定的话，它就不一定非要消失，它也可能处于静止状态。

对于我们来说，过去发生的事件，即绝对不再存在着的事件，可能是静止的。而且这种静止可以拥有存在和现实之丰盈，最终会本质性地在实际存在的东西（Aktuellen）意义上提升现实事物的现实性。

事件的这种静止并不是历史的不在场，而是其在场的一种基本形式。我们通常认为或首先想象的过去的东西，充其量只是以前“实际存在的东西”，当时引起或设法引起轰动的东西，它们一定属于历史，但并不是真正的历史。单纯过去了的东西无法穷尽曾在的东西，这种存在并活动着而形成其特性的东西，是发生着的事件的一种特殊的静止，其特性再度由已经发生了的东西来确定。静止只是本身维持着的运动，通常比运动本身更令人不安。

11.真理-话语（陈述）-物

早先发生的事件的静止状态，可能具有其不同的形态和基础。我们来看一下，就此而言，我们的问题会是怎样一种情况。我们听说，在柏拉图和亚里士多德时代，作为特性之承载者的物的规定就形成了，同时，话语之本质也得到了揭示。因此，也就在同一时期，对于真理的标志被理解为对于物的感知的衡量，这种真理在话语中有其位置。所有这一切都在柏拉图和亚里士多德的对话和论述中，详细清楚地得到了表达，我们还可以指出，这种关于物、话语以及真理的学说，如何在斯多亚学派那里就发生了变化，我们还可以进一步指出，在中世纪经院哲学中又是如何再次以不同形式出现的，而在近代又发生了变化，在德国唯心主义那里再一次改头换面。如果我们这样来描述有关"历史"的问题，就根本或完全不是在历史性地追问，也就是说，我们会使"物是什么"这个问题完全处于静止状态；运动仅仅是，我们借助某种报告对诸多理论进行相互比较而已。只有当我们将柏拉图-亚里士多德对于物、话语和真理的规定置入明确的可能性之中并就此做出决断的时候，我们才会使"物是什么"的问题走出静止状态。我们追问：物之本质的规定和话语之本质的规定以及真理之本质的规定只是偶然地同时发生的，还是说，所有这些环节都相互关联，甚至必然关联在一起？如果是这样的话，这些规定如何关联在一起呢？如果我们引用物之本质规定的正确性为根据来作证的话，那么，关于这个问题我们显然已经有了答案，无论如何都是这样。就此而言，真理之本质结构的规定——基于作为正确性的真理之本质——必然指向物之本质结构，由此，物之本质与话语以及真理之本质之间的明确关系就确定下来了，这也可以表面上从物与话语的规定顺序中看出来，主词-谓词-关系处于第四位。当然，我们不要忘记，我们提出所看到的这种关系，将其作为日常或"自然的"对问题之理解的看法，而这种自然的看法却完全是不自然的。这就意味着，其想象的稳固性随着追问的继续进行而自行消解了。您说：真理和话语之本质结构应该由物的结构来衡量呢，还是反过来作为特性之承载者的物的本质结构，根据作为"主词"和"谓词"之统一的话语之结构而被解释的呢？是人在物之结构上察觉到了话语之结构呢，还是他把话语之结构放到了物里面呢？

如果应该是后一种情况的话，那么立刻就会进一步产生问题：话语、陈述如何与之相符合，又如何偏离这种尺度或样本，物应该如何依其物性而得到规定？因为话语、陈述、规定或言说都是人的行为，结果是，不是人符合于物，而是物以人，以人的主体，被人们所熟知的“我”为标准。对物和语词之间的本源关系的这样一种解释似乎是难以想象的，至少对于希腊人来说是不可思议的。因为自我立场是某种现代的东西，因而是非希腊的，在希腊人那里，城邦给予尺度。于是，在希腊人那个思想家的民族里，就记下了这样一句话：πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄννρ
ωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν
。

“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，是不存在者不存在的尺度。”说出这句箴言的人，普罗泰戈拉，据说曾写了一部题目很简单的著作，就叫做ή ʾΑλήνεια，真理。说这句话的时间离柏拉图时代不会太远，这可能就是由于物的结构以话语的结构为准，而不是相反，不是“主观主义”。在这种情况下，“主观的”只是后来对希腊人思想的看法。如果实际上话语以及包含于话语中的东西被理解为正确性的真理是规定物的尺度的话，如果物因此就关系到了另外的或相反的东西的话，就像自然的观点所认为的那样，那么就会进一步产生问题：如何保证现在就真的切中了话语之本质，其根据何在？从何处来规定真理究竟是什么呢？

于是我们看到：先行于物之本质规定的东西，完全或根本不是过去或完成了的，充其量是重新开始运作并至今还成问题的东西。如果我们不是简单地人云亦云，而是想要把握我们自己所说的或通常所意指的东西，我们立刻就会陷入到问题的全部混乱之中。

有关物的问题首先在于：是话语或真理的本质从物的本质出发而得到规定呢，还是物的本质由话语之本质来规定？问题被确定为“非……即……”的形式，可是——这才成为决定性的问题——这种“非……即……”本身充分吗？物之本质和话语之本质之所以镜像地组建起来，难道是因为它们双方共同被深深扎根于其中的同一个根源所规定吗？然而，对于物和话语的本质及其来源来说，这个共同的根据是什么或者在哪里呢？是无条件的吗？我们一开始就说：物的本质就其物性而

言所依赖的条件，本身不再是物或有条件的，它必然是一个无条件的东西，但无条件者的本质，同样也要借助被确定为物或形成物的东西而得到规定。如果物被认作ens creatum（被造物），认作神所创造的现成的东西，那么，无条件者就是《圣经》意义上的上帝，如果物被认作与"我"对立的对象，即作为非我的话，那么，无条件者就是"我"，德国唯心主义意义上的绝对的"我"。无条件的东西在物之上或物之下，还是在物之中去寻找，这要取决于人们所理解的条件或条件性的存在。

借助这个问题，我们首先切入到了规定物和话语及其真理之可能根据的方向中，但由此，最初关于物的问题在其开始的地方就发生了动摇。以前那个给予物之规定以尺度的事件，那个看似早已过去了的，但只是被卡在了真理中并从那时起就静止了的东西，就被带出了静止状态，关于物的问题走出其开端，重新又运动了起来。

通过指出关于物的这种内在的可疑问题，现在只是说明，我们在何种意义上认为这个问题是一个历史性的问题。历史性的追问意味着：将静止或束缚在问题中的事件释放并置入到运动之中。

当然，这样一种先行的东西很容易输给某种误解，人们可能会认为，那是因为一开始对物的规定推算有误，或者毕竟不充分、不全面。这种空洞自负的优越感是一种幼稚的玩笑，所有后来的东西只是由于来得较晚，它可以随时衡量以前的东西。如果在我们的追问中通常会涉及到批判的话，这种批判不是针对开端，而只是针对我们自己，只要我们把这种开端不再看作那样一种东西，而是当作某种"自然的"，即在某种不经意的歪曲中所携带着的东西。

12.历史性和决断

关于"物是什么？"这个问题的历史性特征所说过的内容，同样适合于我们今天或将来所要提出的任何哲学问题。当然这需要假定，哲学就是一种追问，自己给自己本身提问题，并因此一定或随时都在兜圈子。

我们一开始就看到，物如何首先作为一个个别的东西或某个"这一个"而指定给我们，亚里士多德将之称为τόδε τι，"这一个"。但个别性的规定实质上取决于如何把握共相之共性，个别性只是一种可能的情况或事例。就这方面而言，甚至在柏拉图和亚里士多德那里就已经做出了明确的决定，我们今天的逻辑和语法仍然处于其作用范围之内。我们进一步看到，对于"这一个"更进一步的界定，每次都要借助于空间-时间关系。同样，有关空间和时间的本质规定，亚里士多德和柏拉图已经指明的道路，我们今天仍然在其上面行进。

但在真理中，我们的历史性此在已经踏上了转变的道路，如果这条道路本身堵死了的话，我们只能为此经受这种命运，因为它并没有在其特有的、自身所确立的根据中，回过头来寻找走出自己的新的根据。

从所有说过的内容中我们很容易推断出，如果我们想要把"物是什么"这个问题，作为一个历史性的问题而提上日程的话，就必须做些什么工作。

首先应该做的是，使在希腊人那里对物和话语的本质规定的开端运作起来，不是为了要获得它以前如何的知识，而是要像它今天仍然本质性地所是的那样做出决断。只是，我们必须在这个讲座中放弃执行这个基本性的任务，这有两个原因，一是所提到的任务看似一个更加外在的事情，它并不会通过我们搜罗有关柏拉图或亚里士多德曾经在这里或那里，对于物和话语所说过的话的出处而完成。毋宁说，要想体验其意味，要想发现诸如物这样的东西，就必须有希腊人的此在之整体，他们的神、他们的艺术、他们的城邦和他们的知识参与进来，对于这条路来说，在这个讲座的框架内，所有前提条件都不具备。但即使这些可以实现，我们现在还是不能走上这条位于开端处的道路，或者说，对于所提出的任务，现在还不能完成。我们已经表

明：一个关于物的单纯定义说不出什么，无论是我们在过去的资料中发现的也好，还是我们自己凭借雄心拼凑出来的一个所谓“新”的也罢。关于“物是什么”这个问题的答案，具有一种不同的特征，它不是一句话，而是一个转变了的基本立场，或者更准确谨慎地说，是迄今为止对于物的态度开始发生着的转变，是一种追问和评价的转变，是看和决断的转变，简言之：是在存在者之中的此-在（Da-sein）的转变。在与存在者的关系范围内去确定转变着的基本立场是整个时代的任务。但这恰恰要求我们借助更加明亮的眼睛，去发现那些我们通常所沉迷的东西，以及那些在对物的经验和规定中受到限制的东西。虽然在这些东西中——尽管已经发生了变化——存在有希腊的开端，但不是惟一的和主要的。而我们与自然的基本关系问题，我们对自然本身的了解问题，我们对自然的支配问题，都不是自然科学的问题——这些问题本身就成问题，问题在于，我们是否或如何仍然对存在者本身之整体感兴趣。这样一种问题不是在一个讲座中，而很可能要用一个世纪来决定，但这也只有当这个世纪不是沉睡的时候，或者不仅仅认为它是清醒着的时候方能如此。问题只能在争辩中做出决断。

在近代自然科学的发展过程中，一种对于物的明确的理解取得了惟一的优先地位。据此，物就是质料性的、在纯粹空间-时间-秩序中运动的质点或某种与之相应的成分，然后，这样被确定的物再被当作一切物及其规定和追问的根据或基础。有生命的东西也是如此，倘若人们不相信，有朝一日借助研究无生命物质的胶体化学就可以澄清它们，有生命的东西也会变成这样。倘若人们将其特有的特性，作为无生命东西的延续或扩展来把握的话，同样，用具或工具也被认作一种质料性的物，只不过事后要进行整理，以便在其上面再附加某种特殊的价值。而这种真正作为一切物的基础的、对质料性的物的统治，超出了一般物的领域而延伸到了“精神性的东西”的领域中，正如我们曾经想要非常草率地称呼的，比如语言解释领域、历史领域、艺术作品领域等等。比如，为什么在我们的高等学校中，对诗人的讨论和解释数十年来如此无聊乏味呢？答案是：因为教师们对一个物和一首诗的区别一无所知，他们把诗当物那样来处理，还有，因为他们根本没有借助问题而透彻地领悟一个物究竟是什么。人们今天更多地读《尼伯龙根之歌》[1] 而很少读荷马，也许是有原因的，但上述情况并不因此就有所改变，这只是同样的绝望——以前是希腊人的，现在是德国人的。

但这种状况并不是教师的过错，也不是这些教师的老师们的过错，而是整个的时代，即我们自己的过错——如果我们始终没有睁开眼睛的话。

"物是什么"这个问题是一个历史性的问题，在其历史上，把物规定为质料性的现成东西具有不可动摇的优先地位。如果我们现实地追问这个问题，也就是说，当做出规定物的可能性之决断时，我们就几乎不可能跳过近代的答案，正如我们很可能忘记问题的开端一样。

但同时或首先，我们应该这样来追问"物是什么"这个无害的问题，即，将其作为我们的东西来经历，使之不再从我们这里逃离，即使我们早已不再有机会，也不要去听那些不具有使命的、宣布宏大启示的或抚慰灵魂危机的讲座，而这种追问只能：把沉睡的东西唤醒；或许能够把陷于混乱的东西整理就绪。

---

[1] 《尼伯龙根之歌》（Nibelungenlied）是中世纪中高地德语叙事史诗，大约创作于1190—1200年，讲述的是古代勃艮第国王的故事，作者不详。——译者

13.总结

现在，为了最终界定我们先行具有的东西，我们做一个总结。一开始我们就强调，就哲学与科学的区别而言，根本不可能有追问的直接入口，这里任何时候都或必然需要一个导言。对于我们的问题"物是什么？"的这个引导性思考，现在该结束了。

问题可以从两个本质性的方面来说明：所追问的是什么以及如何追问?

第一个方面着眼于成为问题的东西——物。我们可以说是借助非常微弱的光亮，探究按照传统来审视物及规定其物性的视域。由此产生了双重结果：一是物的框架，时间-空间以及照面物的方式，"这一个"，其次是物本身的结构，诸特性的承载者，完全一般或空洞地说："一"是为了众多而形成的。

第二个方面，尝试着眼于其如何必然被追问的方式来说明这个问题。讨论的结果是：这个问题是一个历史性的问题，由此而被意指的情况也得到了解释。对于我们的问题的引导性思考表明，在这个问题中持续性地伴随着两个引导性问题，并因此必然要被一起追问。第一个问题：诸如物这类的东西究竟归属何处？另外一个问题是：我们从哪里来获得其物性的规定？从这两个共同被问及的问题中，首先形成了我们必须遵循的引线和准绳，并非所有一切都由於单纯的偶然性和混乱而漫无头绪，关于物的问题并没有陷入绝望之中。

但这是一种不幸吗？这和如下问题是一回事：提出这样的问题究竟有严肃的意义吗？我们知道：人们从对于它的探讨出发，什么都不可能开始，如果我们不提出这个问题或对其充耳不闻，相应的结果也一样。如果我们没有看到高压线上的警戒牌并触摸了金属线，我们就会被电死，但如果我们不理会"物是什么"这个问题，则"什么都不会发生"。

如果一个医生看错了病，就会对病人的生命构成威胁。如果一个教师给他的学生以某种不可能的方式阐释了一首诗，则"什么都不会发生"。但如果我们在这里更加谨慎地说：不去理会关于物的问题或不能令人满意地解释诗，这似乎看起来也不会发生任何事情，或许这是件

好事。尽管如此，有朝一日——或许50年或者100年后——仍然会发生某些事情。

“物是什么”的问题是一个历史性的问题，但比起对于问题的历史性特征泛泛而谈来，更优先、更重要的是，现在要在追问的过程中去讨论相应的特征。就讲座的目的和可能性而言，此时我们必须满足于某种解决方案。

我们既不能在希腊那里展现这个问题伟大的开端，又不可能把这些物的规定的全部关系摆到眼前，这些规定通过近代自然科学而取得了优先地位。但另一方面，这种知识不仅对于那种开端，而且对于近代科学的决定性时代来说，也同样是无法回避的，如果我们愿意根本性地发挥这个问题的话。

B 康德追问物的方式

I.康德《纯粹理性批判》的历史根基

我们如何才能——尽管是暂时地——真正走上探索我们的问题的“活生生”的历史道路呢？我们选择这条道路的中间部分，确切地说，开端和一个决定性的时代在这条中间的路段上，由于在一种创造性的意义上而以一种新的方式结合在了一起。这就是康德所从事的对物之物性的那种哲学规定。对物的本质界定决不是康德哲学偶然的附属物，对物之物性的规定是其形而上学的核心，我们通过对康德著作的一种解释，使我们走上本身就是历史性地追问物的道路。

康德哲学第一次赋予了全部近代思维和存在之根据以光明和透彻性，确定了其后的所有知识形态，决定着从19世纪直到今天对科学的界定和评价。康德因此也在所有先行者和后来者中鹤立鸡群，以至于无论反对他还是超越了他的人，全都仍然依赖于他。

此外，康德还与伟大的希腊开端具有某种共同点——尽管有天壤之别或历史性的距离，这同样使他在其之前和之后的所有德国思想家面前出类拔萃：这就是其思想和言说的无比清晰性。虽然这决不排除成问题和反复无常的内容，并且在模糊的地方从来不假装清楚。

我们使我们的问题“物是什么”变成康德的问题，然后再把康德的问题转换成我们的问题，讲座进一步的任务将由此而变得非常简单。“关于”康德哲学我们无需以宏大的概括或泛泛的空谈做一个报道，我们要把自己置入到它本身之中。将来应该只有康德在说话，我们需要做的只是偶尔在意义和方向上做一些指导，以便我们不会中途偏离追问的道路。因此，讲座具有一种路标的性质，路标与本身在道路上前行的东西相比，是一种无关紧要的东西，它们只是偶尔在路边出现或消失，目的在于指路并在被经过之后再度消失。

我们的问题“物是什么”的道路，通向了康德题为《纯粹理性批判》的主要著作。这个讲座同样不足以去详细考察这部著作的全部内容，我们必须再一次限制我们的道路之延伸。但我们要努力尝试在这种延

伸的中间部分，也就是在主要著作的核心部分去把握内在的主要方向。如果成功做到了这一点，那么我们就不只是了解了一个18世纪的教授曾经写过的一本书，而是说，我们以一种历史-精神的基本立场行进了几步，这种立场今天仍然支撑并规定着我们。

1.康德著作在其生前的反响；新康德主义

康德曾经在他最后的几年以谈话的形式说："我和我的著作早来了一百年，一百年以后，人们才会正确地理解我，然后我的书才会重新被研究和认可！"（瓦恩哈根·冯·恩泽，《日记I》，第46页）

这句话是表达了某种沾沾自喜的自以为是，还是表达了遭到排挤的恼羞成怒的绝望呢？两者都不是，因为这两种情况都不符合康德的性格。这里所表达出来的，是康德对于哲学如何进行或发挥作用的方式和方法的深刻了解。哲学属于人的最原始的烦劳（Bemühungen），对此，康德曾表示："人的烦劳在一个固定的圆圈中转动，不断重新回到他曾经存在过的某一点上；于是，现在还尘封着的物质的东西，很可能就被加工成了一个美妙的样式。"（康德给加尔夫的答复，前言，福伦德出版，第194页）康德在这里表现出一个创造者卓越的平静，他知道，"现实"（Aktuellen）的尺度是尘土，而伟大的东西具有其自己的运动法则。

当1781年出版康德《纯粹理性批判》的时候，他57岁。直到这部著作的出版，康德已经沉默了长达十年之久的时间，在这沉默的十年间，即1770—1781年，荷尔德林、黑格尔和贝多芬都已经长成了小伙子。这部著作出版六年之后，1787年，第二版出版了，个别原理部分做了改动，加重了一些证明过程，但著作的整体特征没有改变。

同时代的人面对这部著作无可奈何，它由于其提问之高度，由于其概念建构之严格，由于其对问题的远见卓识的划分，由于其表述的新颖性及其重要目标而超出了所有习以为常的东西。康德知道，他对此非常清楚，著作在全部规划和方法方面都违背时代的兴趣，康德本人曾经把他的时代流行的兴趣描画为，力图把哲学上规定诸物之艰难，想象成轻而易举的事情（前言，第123页）。虽然其本质的意图并没有被把握到，而且始终只是被从某种偶然的外在方面来着手研究，这部著作还是激起了轩然大波，产生了大量不厌其烦、翻来覆去的反对和辩护的论文，到了康德去世的1804年，这些论文的数量已经达到了2000篇之多。席勒的那首著名的诗就提到了这种与康德争辩的状况，标题是《康德及其解释者》：

“仅一个富人居然就养活这么多的乞丐

假如国王大兴土木，马车夫就有事做了。”

同样是这个席勒，还曾帮助过歌德理解康德哲学和一般哲学，歌德后来曾说道，他只读了“康德”中的一页，对于他所起的作用“就好像进入到了豁然开朗之境”。

在康德生前的最后十年，1794—1804年，他的著作得到了理解，而且按照他的说法，他的哲学的作用也在一种明确的方向上得到了发展，这是通过年轻的思想家费希特、谢林和黑格尔发生的。他们的哲学都是在康德哲学的基础上——更准确地说，以摆脱他的哲学的方式——提升为众所周知的、被历史上表达为“德国唯心主义”的那种形态。在这种哲学中，康德的声望虽然被跳过了，但并没有被胜过，之所以终究无法胜过他，是因为康德真正的基本立场并没有被攻破，而只是被抛弃了；它不止一次被抛弃，是因为它根本就没有被占有，它只是被绕过去了。康德的著作就像一个坚不可摧的要塞，屹立在最前线的背后，已经有一代的后来人尽管勐烈但也恰恰因此徒劳地冲击了它，也就是说，并没能真正创造性地形成敌人。借助德国唯心主义，一般哲学似乎最终获得了成功，对知识的管理彻底或惟一地被托付给了科学。但在19世纪中叶前后，“回到康德”的呼声高涨，这种向康德的回返，形成了一种新的历史性的精神状况；返回康德同样是通过背离德国唯心主义而明确起来的。19世纪中叶前后的精神状况具有本质性的标志，突出表现在科学的特殊形态的统治；人们用“实证主义”这个词语来描述其特征。这是一种见识，其作为真理的资格之首要或最终的尺度，在人们称作“事实”的东西中，超出事实的东西——人们认为——无需争辩，它们就是决定真理或非真理的最高法庭。那些在自然科学中通过实验而证明的东西，在历史的精神科学中通过手稿或文本得到证实的东西就是真的，这里要说的是，它们是惟一按照知识的方式可以证明的真实的东西。

回到康德是被这样的意图所引导，康德是在为实证地理解科学寻求哲学的证明或辩护，而这同样是一种本质性地背离德国唯心主义，把背离自身理解为背离形而上学。因此，这种重新转向康德的运动，就将其哲学理解为对形而上学的摧毁，人们称这个朝向康德的回返运

动为“新康德主义”，以区别于其生前的追随者，以前的康德主义者。当我们从今天的立场出发来通观返回康德的运动时，立刻就会产生疑问，他们是否重新获得了只是被德国唯心主义绕过去或跳过去了的康德的基本立场，甚至是否能够真正发现它。实际上，过去和现在都不是这么回事。尽管如此，这场哲学运动仍然保持着新康德主义在19世纪后半叶的精神史中不可磨灭的功绩，主要有以下三点：

1.通过复兴——尽管是片面的——康德哲学，实证主义彻底滑落到了对事实崇拜中。2.通过对其著作细致的解释和研究，康德哲学本身从整体上被人们所熟悉。3.哲学史的一般研究，尤其是古代哲学研究，以康德哲学为引线被提升到了一个更高的层面上。

当然，如果我们以哲学的真正使命为尺度来衡量那些同样没有更多意义的东西的话，只要那些东西相互抵消而没有什么回报，所有这些暂时都还没有更多的意义。

当我们把康德哲学在一种更加宽泛的视野中看作新康德主义时，康德在西方形而上学中的历史地位就变得更加清楚了。但这只不过意味着通常意义上的一种改良了的历史主义见识，而不是同他本人首次赢得的基本立场进行的争辩，在这里必须使他所预言的“人们将重新研究和认可我的书”成为现实。如果做到了这一点，就不再有新康德主义了；因为任何简单的“某某主义”都是某种误解和历史的消亡。康德的《纯粹理性批判》属于哲学的工作，只要这个世界上真正有哲学，它们就会每一天都重新生成，永不枯竭。这些工作高于任何将要“战胜”它们的尝试，那些尝试只不过是以做出判断的方式跳过了这些工作而已。

2.康德主要著作的标题

在这里，我们要尝试着借助"物是什么"这个问题而置身于康德的著作中，更确切地说，作为学习者去面对它。

然而，目前还完全不清楚的是，一部标题为《纯粹理性批判》的著作，与我们的问题"物是什么"会有什么关系呢？鉴于这种情况，我们只能亲身经历，即我们将参与到这部著作之中，就是说，通过后续的解释而参与其中。然而，为了不至于使一切都过久地处于完全模糊的状态中，我们尝试进行一个先行的说明，我们试图立足于这部著作中，以便在运动中尽快接近我们的问题。先行的说明应该事先指出，我们的问题在何种程度上与这部著作最内在地相关联，而不考虑我们是否接受了康德的基本立场，我们在何种程度上改变了或没有改变它。我们以解释标题的方式来澄清这个问题，计划是这样的，我们在康德著作的段落中，先找到解释的地方，而无需首先对著作前面的部分有所了解。

《纯粹理性批判》——大家都知道，"批判"和"批判活动"意味着什么；"理性"——一个"理性的"人或一个"合理的"建议是什么，任何人也都能理解；而纯粹与非纯粹（比如不纯的水）的区别也非常清楚。尽管如此，我们还是无法正确地思考这个标题——《纯粹理性批判》。对于某种批判，人们首先一定会想到一些被说成是不能令人满意的、不充分的，因此是消极的东西，于是，某种像不纯粹的理性的东西就会遭到批判。尤其是《纯粹理性批判》与对于物的追问所应有的关系，完全是无法理解的。然而，我们可以理直气壮地宣称：这个标题所表达的无非就是关于物的追问。但作为问题，正如我们所知，它是一个历史性的。标题意味着在其运动的某个重要阶段中的这段历史，标题意味着物的问题，而且是一个彻头彻尾的历史性标题。从外表上看这就是说：康德对他的著作完全清楚，他给出了这样一个标题，它是时代状况所要求的，而同时又超越了时代。这个标题表达了追问物的怎样的历史呢？

3.范畴作为被陈述的方式

我们回忆一开始对物的本质规定，是以陈述为引线进行的。简单的陈述就是作为话语的一种言说，关于某种东西的某种情况在话语中被说出来，比如“这间屋子是红色的”，这里的“红色”是针对屋子而说的；被谈及的东西，那个ὑποκείμενον（躺在下面的），是基体（Unterlage）。因此，在有针对的言说中，可以说某物自上而下地，以在下面躺着的东西为基础而被说出来；希腊词的κατά意思就是“自上而下到某物”；φάναι意味着言说，φάσις意味着言词。简单的陈述就是一种κατάφασις（自上而下的言词），是一种λέγειν τι κατά τινος（借某物言说某物）。

在某物上面可以有各种不同的、关于这个物而向下言及的内容被说出来。“这间屋子是红色的”；“这间屋子是高的”；“这间屋子比较小”（比起旁边那间来）；“这间屋子在巴赫”；“这间屋子是18世纪的”。

以这些不同的陈述为线索，我们可以追踪到物本身当时是如何被规定的。就此而言，我们现在注意的就不是这个特殊的物，比如这间屋子，而是在任何这样的物的任何这种陈述中所普遍表明的那种东西——物性。“红色”，从某个确定的方面，即关于颜色而说出了物具有何种性质；着眼于共相，某种性质、品质针对物而被说了出来；在言及“大”的时候，量、广延被说了出来（数量）；在“比较小”中所言及的是这间屋子和另外那间的比较（关系）；“在巴赫”，说的是地点；“18世纪”，说的是时间。

性质、广延、关系、位置、时间就是一些规定，关于物所说的普遍的东西。如果我们在陈述中提及或言及它们，我们在这些视线信道中观看物，物在这些信道上对我们显现的话，这些规定就叫做“方面”（Hinsicht），物从这些方面对我们显现。但倘若它们终究要下降到物上而被言说，那么，物也就通常或总已经作为始终在场的东西而一道被言说了。一般来说任何作为物的物的东西，这种“降到物上而被说出来的东西”，其物性和一般性由之而得以被规定的东西，希腊人称之为κατηγορία（范畴），（κατα-άγορεύειν）（自上而下地

——宣布）。这些针对某物而被言说的东西，无非就是作为一个存在者的物所具有的性质、广延、关系、位置、时间，一个存在者之存在的一般规定，在诸范畴中被说出来，诸物的物性意味着：作为某个存在者的物之存在。我们不可能经常或足够明确地注意到现在凸显出来的事实，即前面提到的那些规定，形成某个存在者之存在，因而形成物本身之存在的东西，它们的名称已经通过陈述而超拔到了物之上。这些名称对于存在之诸规定来说，不是一种偶然的标志，而是对存在的惟一一种解释，居于这些存在之规定的命名中，作为对所陈述状况的指示。从此以后，在西方思想中，存在之规定就意味着"范畴"，这件事最明显的表现我们早已强调过：那就是，物的结构与陈述的结构相关。当关于存在者之存在的系统学说，即"存在论"，从前或如今仍然把提出某种"范畴学说"作为真正的目标而设立的时候，这指的就是一开始时对存在者之存在的解释，也就是说，从陈述出发对物之物性的解释。

4.λόγος-ratio-理性

陈述就是λέγειν（言说）——把某物称作某物的一种形式，这基于：把某物理解为某物。拉丁语的reor，ratio（理性）就意味着把某物当作或冒充为某物；因此ratio就是由λόγος（逻各斯）翻译过来的。简单的陈述同样具有基本的形式，我们就是按照这种形式而对物指谓或思考些什么，思想的基本形式以及由此思想本身，就成了规定物之物性的引线。范畴一般性地规定存在者之存在，根据存在者之存在来追问存在者究竟是什么和如何存在，被认为是哲学的首要任务；这种追问，是头等的、第一位的和真正的哲学，πρωτη φιλοσοφια，第一哲学。

本质性的东西仍然作为简单陈述的思想，λόγος（逻各斯），ratio（理性），就是规定存在者之存在，即规定物之物性的引线。这里的"引线"意味着：在对在场状态，即存在者之存在进行规定时，被陈述的方式引导着视线。

λόγος（逻各斯）和ratio（理性）在德语中被翻译成理性（Vernunft）。对于我们来说，这里第一次显示出了一方面对物的追问和另一方面对"理性"（《纯粹理性批判》）的追问之间的某种关系。但在西方形而上学的发展过程中，如何达到一种"纯粹理性批判"，以及这意味着什么，并没有因此就表现出来，我们现在要在狭窄崎岖的道路上来进行这方面的探索。

5.近代数学的自然科学和一种纯粹理性批判的形成

我们早已听说，对物的本质规定除了在希腊人那里的开端之外，近代自然科学的兴起是决定性的。基于这个事件的此在之转变，改变了近代此在的特性，并由此改变了形而上学的特性，而且还为一种纯粹理性批判的必然性做好了准备。所以，出于多方面的原因，我们必然要从近代自然科学的特征出发，来获得一种更加明确的概念。而且，我们还必须放弃深入探讨特殊的问题，我们在这里甚至不能追踪其历史的主要阶段。这段历史大量的或大部分的事实是我们所熟知的，然而，有关推动这个事件的最内在关系的知识，我们还相当贫乏和模糊。只有这一点是完全清楚的，科学的变革是在持续了一个世纪之久的，关于思维的基本概念和基本原理的争辩，即关于面对物和一般存在者的基本态度的争辩的基础上发生的。这样的一种争辩只能在古代和中世纪自然学说传统的彻底统治中进行，它们要求一种非同寻常的概念性思维的广泛性和确定性，并最终要求对一种新的经验和操作方法进行控制。所有这些都需要以惟一的一种渴望权威性知识的热情为前提条件，这种热情只有在希腊人那里可以找到，这种知识首先并不断地质疑自己的前提，并试图找到其根据。保持这种不断的怀疑，似乎成了人为了保持物的永不枯竭和纯粹性所能采取的惟一方式。

科学的变革通常只通过自身就能发生，但此外它本身还基于两方面的原因：1.基于劳作经验，即控制和使用存在者的指向和方式；2.基于形而上学，即关于存在之基本知识的筹划，基于对存在者知识性的建构。就此而言，劳作经验和存在之筹划，始终是按照行为和此在的基本特征而相互交替地出现或发生的。

我们现在尝试着粗略说明近代知识活动的这种基本特征，但其目的在于理解近代形而上学，并由此而理解像康德《纯粹理性批判》这种工作的可能性和必然性。

a）近代自然科学与古代和中世纪自然科学不同的特征

人们习惯上喜欢这样来表明近代科学与中世纪的区别，人们说，前者向来都从事实出发，而后者出于一般的思辨原理和概念，这在某种程度上是正确的。但同样无可争辩的是，中世纪和古代的科学一样注重事实，同样毋庸置疑的是，近代科学也致力于普遍原理和概念。甚至，这种责难也会加到近代科学的奠基人之一伽利略的头上，加到他及其经院科学的追随者们所做的工作上。他们会说，这些东西是"抽象"的，也就是说，它们只是在一般原理和原则中来回推导。可是，这种责难只有在一种强化了的，或更加自觉了的意义上才适合于伽利略。因此，古代和近代科学立场的对立，不能就这样确定下来，即像人们说的那样：这边是概念和理论原则，那边是事实。古代和近代科学双方，每一方都关涉到两方面，事实和概念；而决定性的问题在于如何把握事实的方式和如何确立概念的方法。

16和17世纪的自然科学之伟大和优越性在于，那时的研究者们全都是哲学家；他们深知，没有单纯的事实，毋宁说，某个事实只有在说明原因的概念的光照中，并且从来都是按照那些概念的作用范围才是其所是的。而我们十多年来和今天更多地停留于其中的实证主义，其特征则与之相反，它认为，只要有事实或另外的事实或新的事实就足够了，概念只不过是人们无论如何都会需要的应急措施，但人们不应该过多地与之为伍——因为这些东西是哲学。当今科学状况中奇怪的，或者更确切地说不幸的首先是，人们以为可以通过实证主义来克服实证主义，当然，这种态度只是支配着平庸的或辅助性的工作，而在那些真正的、开创性的研究那里，所发生的情况与300年前没什么区别；那个时代也有他们的迟钝。相反，就像今天原子物理学的领袖玻尔和海森伯，他们彻头彻尾地以哲学的方式进行思考，并且只是因为这样，他们才能从事新的问题研究并首先保持不断的怀疑。

所以，如果人们试图通过把近代科学说成是事实科学，来表明它与中世纪科学的不同特征，那么，这在根本上还是不充分的。人们通常会进一步看到古代与近代科学之差异在于，后者进行实验，其知识"通过实验"来证明。但实验，即尝试着通过某种对物或事件明确的安排，来获取关于物的反应情况，这在古代和中世纪都是为人们所熟知的，任何手工的或通过工具与物打交道都基于这种经验的方式。这里同样不是实验本身，不是广义上的经验观察，而是如何安排实验的方式和方法，或者它在何种意图下进行才是实验的基础。可以推断，实

验的方法与概念性地规定事实的方法，以及确立概念的方式，即与先行把握物的方式相互关联。

除了这两种通常所谓的近代科学的标志——它们是事实科学和通过实验进行的研究——之外，人们一般还会提到第三个特点。他们强调说，新的科学是进行计算和测量的研究。这是正确的，只是这同样适合于古代科学，它们同样借助尺度和数字进行工作。问题又一次在于，以何种方式或在什么意义上应用或进行计算和测量，它们对于规定对象本身具有什么影响。

借助对所谓的近代科学的三种特征的刻画——它们是事实科学，它们是进行实验和测量的科学——我们并没有涉及到近代知识活动的基本特征。其基本特征一定在于那种同样原始地、决定性地彻底统治着科学本身的基本活动的东西：那就是，与物在劳作中打交道，以及物之物性的形而上学筹划。我们应该如何把握这种基本特征呢？

当我们说：近代的知识要求是数学的，我们就把正在探求的近代知识活动的基本特点引向了另一个话题。源自于康德经常被引用的、可是又很少被理解的话："但我认为，在每一种特殊的自然学说中可能涉及到的真正的科学，正好和在其中所涉及到的数学一样多。"（《自然科学的形而上学基本原理》"前言"）

重要的问题是：这里的"数学"和"数学的"意味着什么？情况似乎是，我们只需从数学本身中就可以汲取这个问题的答案。这是错误的，因为数学（Mathematik）本身只是数学的东西（Mathematischen）的一种明确的形式。

实用的和理论的数学如今被算做自然科学学科，这有其历史的原因，但本质上并不是必然的。数学以前属于博雅学科七艺（septem arts liberals）之一，数学几乎不是一门自然科学，正如"哲学"不是一门人文科学那样，哲学本质上几乎不属于哲学学科，正如数学不属于自然科学学科一样。人们如今以这样的方式来安置哲学和数学，好像只是讲座目录中的某种瑕疵或疏忽。但或许它是某种完全不同的东西，它甚至给对这种事实进行思考的人们以一种暗示，即不再会有一种被证明或澄清了的诸科学的统一，这种统一不再是必要的或不再是问题了。

b）数学的东西，μάθησις

如果事情不能从数学出发而得到说明的话，那么，借助"数学的东西"情况又如何呢？提出这样的问题，我们十足地是在玩弄词汇，就算找到了这个词语的出处，也一定于事无补。但是在希腊人那里，在词语所发源的地方，我们允许做这种假设而不会有危险。"数学的东西"按照词语构成来自于希腊词τά μαθήματα，可学习的东西（Lernbare），因而同时是可教的东西（Lehrbare）；μανθάνειν的意思是学习，μάθησις的意思是教导，更确切地说，是在双重意义上：作为教和学的过程中的教导，或者说，作为所学到的东西的教导。这里的教导和学习，是在一种宽泛的，同时又是本质性意义上来说的，而不是指后来狭义、空洞的学院或学究式的含义。然而，强调这些对于把握"数学的东西"的真正含义来说还不够，因此就必须要考察，希腊人与数学有多么深的瓜葛，他们把它突出来所针对的是什么。

如果我们考察希腊人把数学归入到什么地方，他们在这种秩序中界定数学时所针对的是什么，我们就可以体会"数学的东西"到底是什么。希腊人首先按照以下规定来提及数学的东西，τὰ μαθήματα：

1.τὰ φυσικὰ（自然物）——从自身出发而产生或出现的物；2.τὰ ποιούμενα（制造物）——通过手工被制造出来的，或作为手工的东西出现的物；3.τὰ χρήματα（使用之物）——使用并因此可持续支配的物——这可能要么是φυσικά（天然物），石头或诸如此类的东西，要么是ποιούμενα（制造物），特意制造的物；4.τὰ πρὰγματα（事务）——通常与我们相关的物，我们加工、利用、改造或者仅仅思考或研究它们——πράγματα（事务），与πρᾶξις（行为）相关，这里的πρᾶξις要完全广义地理解，既不是狭义上的实际的使用（见，χρῆσθαι（被使用）），也不是在πρᾶξις的意义上作为道德行为意义上的行为；πρᾶξις是一切活动、经营和忍耐，也包含着ποίησις（制作）的东西；最后，5.

τὰ μαθήματα（可学习的东西），在目前我们浏览过的四种首先提到的特征之后，我们在这里还必须就μαθήματα说："就其……而言的物"；问题是：就什么而言？

在每一种情况中，我们都可以看出一点：数学的东西涉及到物，更确切地说，涉及物的某个确定的方面。我们借助数学的东西来追问我们的主导问题"物是什么"。如果物被数学地考察或对待的话，那么，它在哪方面被把握了呢？

我们早已习惯于在提到数学的东西时想到数，数学的东西和数明显处于某种关系之中。但问题是：存在这种关系，是因为数学的东西是某种数字性的东西呢，还是说相反，数字性的东西是某种数学的东西？是后一种情况。但只要数和数学的东西如此这般地相关，就会产生问题：为什么恰恰是数被当作数学的东西？数学的东西本身是什么，以至于诸如数这类的东西必然被把握为数学的东西，并首先作为数学的东西而展现出来？Μάθησις的意思是学习；μαθήματα的意思是可学习的东西，按照所说过的，只要诸物是可学习的，它们就借助这些名称而被意指。学习——这是一种获取和占有的方式，但并不是每一种获取都是学习，我们能够获取一物，比如一块石头，可以携带着它或把它摆在岩石陈列室中；一株植物也同样如此；对于烹饪书来说：人们"获取"，就是说使用它。获取意味着：以任何一种方式把握对某物的占有并支配它。哪种形式的获取表现为学习呢？就我们学习它们而言，Μαθήματα——物。但严格说来，我们不能学习某个物，比如一件武器；我们只能学习诸物的使用，因此，学习是一种获取和占有，被据为己有的是使用，那种占有通过使用本身而发生，我们称之为练习。而练习又只是学习的一种形式，不是每一种学习都是一种练习，但现在，在μάθησις（学习、教导）的本来的意义上，学习之本质是什么呢？学习为何是一种获取？我们在物上获取到了什么，它们如何被获取到呢？

我们再次考察一下作为学习的一种方式的练习。在练习中，我们获取武器的使用，即与之打交道的方式和方法，并将之据为己有，我们支配着与武器打交道的方式，这就是说，我们对待或处理的方式在于那种武器本身所要求的东西；"武器"所意指的并不是这支个别的明确编了号的步枪，而是比如98型步枪。但在练习中我们不仅学习填弹

药、扣扳机、持握和瞄准，不仅是手的熟练，而且在所有这些活动中，我们同时或首先认识了物。学习无论如何都是一种认识着的学习，就学习而言，有各种学习的指向，有使用的学习，有认识的学习，认识着的学习又有不同的等级，我们认识着学习特定的个别的步枪，学习这种型号的武器之所是，一般来说的某种武器之所是。在学习使用的练习活动中，仍然有从属于某个确定范围内的认识活动，物一般性地成为知识，学习者成为了一名射手，而在物上，在武器上，仍然还有"更多"的认识。因而一般地学习到"更多"的知识，比如弹道学、机械学或某种原料的化学作用规律等等，在学习武器是什么之外，还学习到了这种确定的使用物是什么。但与此同时，我们还学习到更多的什么呢？学到了这样一种物所特别具有的性质，然而，我们在射击、在使用的时候无需认识到这种性质，当然不需要。但这并不排除，它从属于这样的某个物，就是说，如果想要使某个我们熟练使用的物成为可使用的，因而制造其的话，制造者就必然已经事先认识到了某物所特别具有的性质。关于物还有一种更加原始的认识，这种认识必须事先学到的，由此，一般说来才有了这些型号和相应的个别物，才有了通常属于某种射击武器或某种武器之所是的认识；这种认识必然先行得到把握，必然被学到或者是可学习的。这种学习着的认识对于物的制造来说，是根本的基础，而被制造的物反过来对于练习或使用来说，又首先是使其得以可能的基础。我们在练习中学到的东西，仅仅是可以从物上学习的有限的一小部分，原始的学习是我们从中获取每一个物根本之所是，从中获取某件武器之所是，某个被使用的物之所是的知识。但这些东西我们其实已经知道了，当我们学着认识这支步枪或某种确定的步枪型号时，我们首先并没有学习某种武器之所是，而是说，我们事先已经知道或必然知道了这些，否则我们就根本无法把步枪当作这样一个东西来感知。我们由此而事先知道了某一件武器是什么，只有这样，摆在面前的事情才会首先以其所是的东西而成为可见的，当然，我们只是一般性地，以某种不明确的方式认识到了某种武器之所是。如果我们特意地或者以某种明确的方式认识到了这些，那么，我们就把握到了那种我们真正已经拥有了的知识，这种"获取知识"（Zu-Kenntnis-nehmen）恰恰就是学习，μάθησις之真正的本质。μαθήματα（可学习的东西）就是诸物，只要我们作为知识来获取它们，将之当作在知识中所获取的东西，当作我们本来

就事先已经认识了的东西，认识到了物体之物体性，植物之植物性的东西，动物之动物性，物之物性等等。这种真正的学习，因而就是一种最奇特的获取活动，是获取者只获取到了一种他根本上已经拥有的东西的获取活动。这种学习还与教导相关，教导是一种给予、提供活动；而在教导中被提供的东西并不是可学习的东西，毋宁说，被给予出来的只是对学生们指导，使他本身获取已经拥有了的知识。如果学生仅仅接受所呈现出来的东西，那他就什么也学不到，当他把所获取到的东西作为自己本来就已经拥有了的东西而经验的时候，他才算是在学习。只有在那样一种获取活动被经验到的地方才有真正的学习，即对人们已经拥有的，一种自身给予的（Sichselbstgeben）或作为一种东西的获取。因此，学习无非就是让另一个人学习，即相互学习，学习比教导更难；因为只有真正能够学习的人——只要他能学习——才能真正地教导，真正的教师只是通过他能够更好地学习，并愿意真正地学习才与学生区别开来。教师大多是在一切教的过程中学习的。

这种学习是最难的，即真正地或根本上领会我们往往已经知道了的知识。我们在这里惟一强调的这种学习，要求持久地停留在看似最切近的东西上，比如，停留在"物是什么"这个问题上。我们只是在不停地追问那个从结果看来显然无用的问题：物是什么，工具是什么，人是什么，艺术作品是什么，城邦是什么，世界是什么。

在古代的希腊，有一个著名的博学之人，他到处游历和演讲，人们把这个人称为智者。有一次当这个著名的智者巡游演讲从小亚细亚返回雅典时，在街上遇到了苏格拉底，苏格拉底的习惯是在大街上到处游荡和别人讨论，比如与鞋匠讨论鞋是什么，苏格拉底的话题和往常没有什么不同：诸物是什么。"你还是这个水平，"云游的智者高傲地对苏格拉底说，"总是对同一个东西说着相同的话？""是的，"苏格拉底回答说，"我就是在做这些事情，而你却显得很特别，你从未确切地对同一个东西说出过相同的话。"

那种μαθήματα（可学习的东西），数学的东西，就是我们在诸物"上"本来就已经知道了的东西。因此，并不是首先从诸物中提取出来的，而是以某种方式本身就已经一道携带着的东西。由此出发，我们现在就可以理解，为什么比如数字是某种数学的东西。我们看到三把椅子并且说：这是三，"三"并没有给我们指出三把椅子，也没有说三个苹果或三只猫，或随便的三个什么样的物，或许是只有当我们已经

知道了“三”的时候，我们才可能把物数作是“三”。所以，我们是通过这种方式来把握数字“三”本身的，即我们只不过是明确地领会到无论如何都已经拥有了的知识，这种获取知识就是真正的学习。数字是某种真正意义上可学习的东西，一种μάθημα（可学习的东西），即某种数学的东西。对于理解“三”本身，即“三性”（Dreiheit）来说，诸物对我们毫无帮助。“三”究竟是什么呢？是一个数字，一个在数字行列中位居第三的数，排在“第三”位！它是第三个数字只是因为它是“三”。而“位置”——位置从何而来呢？“三”不是第三个数，而是第一位的数，但决不是“一”。比如，我们面前放着一只圆面包和一把刀，这是一个，这是另一个，当我们概括它们时，我们就说：这两者，这一个和另一个，而不说：这个“二”，不说1+1。只有当面包和刀子之外又出现了一只酒杯，而我们在总结所给予的东西时才会说：所有的；现在，我们将它们理解为总和，也就是说，理解为一种概括或一个如此这般的“多”。只有首先从“三”出发，原来的“一”才变成了第一，原来的另一个才变成了第二，变成了一和二，从“和”变成了“加”，才形成了位置和序列的可能性。我们现在所获取的知识，不是随便从哪个物中提取出来的，我们把握我们无论如何都已经拥有了的东西，它们与那种可学习的、必然被把握为数学的东西相关。

所有这些被我们理解为知识的东西，都不是从诸物那里学习来的。之所以数字是我们最熟悉的数学的东西，是由于诸如数字之类的东西，在我们所熟悉的与物打交道的过程中，在对它们进行算计或计算的时候，与我们在诸物上所获取的知识最切近，无需出自它们而创造出来，所以，这种最熟悉的数学之物随后也就全然变成了数学的东西。但是，数学的东西之本质并不在于那些对纯粹多少进行纯粹限定的数字，而是相反，因为数字本身在本质上就属于μάθησις（学习、教导）意义上的可学习的东西。

我们的术语“数学的东西”始终具有双重含义。首先意味着：以前面所表明的方式或只能以此方式而可以学习的东西；其次意味着：学习和行为本身的方式。数学的东西是那种可以在物上展现的东西，我们常常已经活动于其中，我们据此将其经验为物或那样的物。数学的东西是那种面对物的基本态度，以这种态度，我们把物当作已经被给予、必然或应该被给予我们的东西来对待。所以，数学的东西是了解诸物的基本前提。

因此，柏拉图在他学院入口的上方写下了一句名言：Αγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω！（不懂数学者请勿入内！）这句名言并没有过多地，或首先并不是说一个人必须受过“几何学”专业的训练，而是说，他要让人明白，真正的知识能力以及知识的基本条件，是对于一切知识之基本前提的认识，是对那种由知识所包含的立场的认识。一种知识，如果没有有意识地立足于其基础之上或没有理解其界限，那它就不是知识，而仅仅是意见。数学的东西，原始意义上对人们已经认识到的东西的认识，是“学院式”工作的基本前提，因此，这句关于学院的名言，所主张的只不过就是一种严格的工作条件或一种明确的工作界限。两方面所引起的结果是，我们在两千年之后的今天，仍然没有完成这个学院式的工作，而且也根本应付不了这个工作，只要我们严肃地对待自己的话。

对数学的东西之本质的这个简短思考，是由我们的主张引起的，即近代科学的基本特征是数学的东西。如上所言，这不可能意味着：在这种科学中应该使用数学，而是说，应该以某种方式进行追问，按照这种方式，狭义上的数学才必然参与进来。

因此，现在应该指出，近代思想和知识的基本特征在真正的意义上是数学的，以及在何种程度上可以这样说。带着这个意图，我们试图就其主要特征而展示近代科学的一个本质性的步伐，由此弄清楚，数学的东西存在于何处，它如何展开其本性，而同时又固化在某个确定的方向上。

c）近代自然科学的数学特征；牛顿的第一运动定律

近代思想并不是一蹴而就的，苗头出现在15世纪后期经院哲学中，16世纪断断续续地进退参半，到了17世纪才决定性地得以澄清和确立。这些事件全部通过英国数学家兼物理学家牛顿（Newton），更确切地说，通过其主要著作而首次得到了系统的和创造性的完成，其著作的书名是：《自然哲学的数学原理》，1686—1687年。书名中的“哲学”意味着一般科学（参见实验哲学）；“原理”指的是最初的根据，最初的即首要的根据，这种最初的根据和引导外行入门毫无关系。

这部著作不仅是以前成果的总结，而且同时为后来的自然科学奠定了基础，它推动了而同时又阻碍了自然科学的发展，当我们今天提

到经典物理学时，我们所指的仍然是由牛顿所创建的知识、问题和证明的形态。当康德谈到"这门"科学时，他指的就是牛顿的物理学。《纯粹理性批判》出版五年之后，恰逢牛顿"最初的根据"发表一百年，康德出版了一本著作《自然科学的形而上学基本原理》，1786年，这是——基于《纯粹理性批判》所达到的高度——与牛顿的著作有意识的或补充性的对立。在这部著作前言的结尾处，康德明确提到了牛顿的著作，他创作的最后十年就是在这个问题领域内进行的。（在普鲁士科学院出版的康德著作计划内，这些遗著的第一卷将在近几月首次完整面世。）

我们通过对牛顿著作的匆匆一瞥——这里不允许说更多了——同时就对康德的科学概念进行了一个展望，并同时在这种基本概念中形成了一个视野，这些基本概念仍然适用于当今的物理学，尽管不再是惟一的。

这部著作开头有一个短小的章节，标题是：Definitiones（定义），它涉及到quantitas materiae（物质的量），quantitas motus（运动的量），涉及到力而且首先是vis centripeta（向心力）。接下来是注释，包括一系列有关绝对和相对时间，绝对和相对空间的著名的概念规定，关于绝对和相对位置，最后是关于绝对和相对运动的规定。再接下来的段落标题是：Axiomata，sive leges motus（运动的原理和规律），至此就进入了这部著作真正的实质性内容；分为三部分，前两部分讨论物体的运动，de motu corporum，第三部分讨论宇宙体系，de mundi systemate。

我们在这里只关注第一条原理，即牛顿摆在其著作最前面的那个运动规律，他是这样说的：Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum， nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare（任何物体，如果它不受或在它不受外力强迫而从一种状态到另一种状态之前，都将保持其静止状态或匀速直线运动）。人们称之为惯性定律（或者，有点不幸地被称作：lex inertiae，惰性定律）。

著作的第二版在牛顿生前1713年由当时剑桥大学的一个天文学教授科特斯（Cotes）出版，而且写了一个详细的前言。科特斯在前言中这样描述这个原理：naturae lex est ab omnibus recepta philosophis，"它是一条被所有研究者都接受了的自然规律。"

如今或很久以前研究物理学的人几乎不再对这条原理加以考虑了，当我们一般性地提到它的时候，它好像是自明的东西一样，而且我们好像还知道这是以及何以是一条基本原理。然而，在牛顿把这条定律以这种形式推到物理学顶峰的一百年前，这条定律还不为人们所熟悉，牛顿本人甚至也没有发现它，而是伽利略发现了，然而，伽利略也只是在其最后的工作中感觉到了，但不曾特意地表达出来，是热那亚的教授巴利亚尼（Baliani）首先把这条已经发现了的定律作为一般原理而明确表达出来；然后，笛卡儿在他的《哲学原理》中采纳了它，并试图给予形而上学的证明；在莱布尼茨那里，这条定律扮演着一个形而上学法则的角色（参见Gerh.IV，第518页，反对拜勒）。

这条定律直到17世纪前还完全或根本不是自明的，再往前半个世纪，它就不仅仅是不为人所熟悉，而且，自然和存在者一般被一种方式经验，对于这条定律的方式似乎没有意义。在这条定律的发现及其被确立为基本法则的过程中发生了一场革命，它属于人类思维的最伟大的革命，并为从托勒密到哥白尼自然整体观念的转向首先提供了基础。当然，惯性定律及其规定在古代已经有了先行者，德谟克利特（4—5世纪）是根据某种特征沿着这个方向进行思考的。同时人们注意到，伽利略时代和他本人时而间接、时而直接地意识到德谟克利特的思想，然而，前人所思考过的东西，或者说在古代哲学家那里就已有的思想究竟如何：人们要想看到这些只有自己事先重新进行思考才行。康德在精神的历史中，对于这个基本事实曾有过非常清楚的表达，当他的重要著作出版之后，同代人就当着他的面指出，他所说的东西“同样已经”由莱布尼茨说过了，为了借此来反对康德，哈勒的艾伯哈特（Eberhard）教授（一个沃尔夫-莱布尼茨学派的追随者）专门创立了一份期刊《哲学杂志》，对康德的批判同样如此的浅薄而狂妄，以至于被一般福斯广为称道。当这些勾当发展到离奇古怪的地步时，康德决定针对这些“令人恶心的工作”写一篇论战文章，题目叫做：《一个发现，按照它，所有新的纯粹理性批判都会由于某个旧的批判而被弄得可有可无》，文章是这样开头的：

> 艾伯哈特先生有了一个发现，那就是……“莱布尼茨的哲学和新近的哲学一样，同样包含着一种理性批判，然而新近哲学却导向了一种基于对知识能力进行严格划分的独断论，此外，所有较后来的真理，还更多地包含在一种被证明过的

知性领域之扩展中。”但他却没有说明，为什么人们在这个伟大人物的哲学及其沃尔夫派继承者中并没有很早就看到这个事实，只是就所谓新发现而言，现在还并不熟练的解释者们在他们被指点之后，能在多大程度上完全清楚地在古人那里发现他们应该从何处着眼呢！

在伽利略时代情况同样如此：只有在新的问题被把握之后，人们才可能重读德谟克利特；而当人们借助伽利略领会了德谟克利特之后，人们就可能会指责他并没有说出什么新东西。一切伟大的洞见和发现充其量不过就是被好多人同时思考，它们必然会被一次又一次地重新思考，在那种惟一的努力中，对于同样的东西真正地说同样的话。

d）与近代经验相比较凸显希腊人的自然经验

d_1）亚里士多德和牛顿的自然经验

前面所提到的基本定律与以前对自然的理解有什么样的关系呢？西方直到17世纪还居于统治地位的自然整体（“宇宙”）观念，是通过柏拉图和亚里士多德哲学而确定下来的。这种概念的-科学化的思维，尤其受亚里士多德在关于物理学和天穹的想象中所提出的基本表象、基本概念和基本原则的指导，并被中世纪经院哲学所采纳。

因此，我们有必要简短地探讨一下亚里士多德的基本概念，以便能够评估牛顿第一定律所表达的革命之影响。对此，我们必须剔除一种成见，这种成见恰恰部分是由近代科学对亚里士多德的尖锐批判所助长起来的：好像他所确立的东西都不过是些虚构的概念，缺乏任何符合事实本身的证明。这种情况可能适用于中世纪后期经院哲学，他们经常沉迷于纯粹思辩地对无根基的概念进行肢解，但这决不适用于亚里士多德本人，毋宁说，后者恰恰是要为其时代争得这样的观念，即思想、问题和陈述一定是一种 λέγειν ὁμολογούμενα τοῖς φαινομένοις；《论天》Γ 7，306a 6：“与存在者本身之显现相符合的言说。”

在同一段落中，亚里士多德明确地说：τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς

ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν（制造知识的结果是产品，自然知识的结果总是严格与感觉相一致的现象）[1]。我们听到，希腊人把物描画为φυσικά（自然物）或ποιούμενα（人工物），描画为那种从自身中绽现出来的东西，那种被摆在这里的、被形成的东西。与之相应，有各种不同的知识，ἐπιστήμη，那种从自身绽现出来的东西的知识，以及那种被制造出来的东西的知识。与之相应的是知识的τέλος（实现、终点），即那种知识所到达的所停留的终点，它真正在其上面表现自身的各种不同的东西。据此就有了那句话："关于制造的知识所依赖的东西，它事先所立足的地方，是制造活动的产品；而关于'自然'的知识得以立足的地方，是τὸ φαινόμενον，自行绽现出来的东西；后者对于知觉，即对於单纯的接受或接纳活动来说，一定具有支配和给予尺度的资格。"（区别于制造或忙于诸物的劳作）亚里士多德在这里作为自然科学的先行基本法则而表达出来的东西，与近代自然科学的基本法则并没有任何区别，牛顿写道（Principia，liber III，regulae IV）：In philosophia experimentale propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae non obstantibus contrariis hypothesibus pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent，donec alia occurrerint phaenomena，per quae aut accuratiores reddedantur aut exceptionibus abnoxiae（在经验研究中，当还没有相对立的假说确立之前，必须把从诸现象中提取出来的原理要么当作是精确的，要么认为它非常接近真实情况，直到有其他现象帮忙，使这些原理要么得以更加精确地表达，要么使例外情况得以被克服）。

尽管行为的基本态度是相同的，但亚里士多德和牛顿的基本立场具有本质性的区别，因为当时被当作现象而把握到的东西以及如何解释它们的方式，此时和彼时是不一样的。

d_2）亚里士多德的运动学说

然而，先行的经验是一致的，即广义理解的自然的意义上的存在者——大地、天空和日月星辰——运动的和静止的。静止只是被表明为运动的形式，就此而言，它随处都与物体的运动相关，但如何把握运

动、物体以及两者之间的关系，却并不是确定或自明的。对于一般的或不确定的经验来说，诸物本身就运动、产生或消亡，因而处于运动之中，洞见到运动之本质及其归属于诸物的方式，需经过一条漫长的道路。古希腊人把大地想象为一个圆盘，被俄刻阿诺斯（Okeanos）[2] 所环绕，更确切地说，这整个圆盘之上穹盖着天空，他们环绕着大地悠闲地匀速旋转。后来，在柏拉图、亚里士多德和欧多克索斯（Eudoxos）那里，大地被想象为——但各自不尽相同——一个圆球，然而仍旧居于万物之中心。

我们将把讨论局限在此后逐渐获得统治地位的亚里士多德的看法上，而同时也仅限于这样来谈及它，即突出它与牛顿第一定律所表达的内容明显对立就够了。

我们首先一般性地问：按照亚里士多德的说法，自然物的本质是怎样的？回答是：τὰ φοσικὰ σώματα 是 καθ᾽ αὑτὰ κινητὰ κατὰ τόπον。"属于'自然'并展现自然的物体，根据其自身，鉴于其位置是可运动的。"一般性的运动是 μεταβολή，从某种东西转变成另一种东西。在这种宽泛的意义上的运动，比如变白或变红；但一个物体从一个地方被转移到另一个地方，这同样是变化，这种被搬走、运送或转运叫做 φορά（位移）。Κίνησις κατὰ τόπον（穿过空间的移动）在希腊人那里意味着形成牛顿意义上的物体的真正运动的那种运动，这种运动与位置有明确的关系，而物体的运动是 καθ᾽ αὑτά，根据其自身的运动，这就是说：物体如何运动，它如何与位置相关或与什么样的位置相关，这一切都在其自身之中有它的根据。根据意味着 ἀρχὴ（本原），确切地说，有双重含义：那种某物从它那里所源出的东西，以及那种支配源自于它的东西的东西。物体是 ἀρχὴ κινήσωες（运动之本原），这种 ἀρχὴ κινήσωες 就是 φύσις（自然），是原始的涌现方式，当然，现在仅就局限于纯粹的位置移动而言。这就表明了物体概念的一种本质性的变化，物体依其本性（Natur）[3] 而运动，一个自行运动着的物体，本身就是 ἀρχὴ κινήσωες（运动之本原），是一种自然物体。纯粹土质的物体向下运动，纯粹火质的物

体——熊熊燃烧的火苗表现出来——向上运动，为什么这样呢？因为土在下面拥有其位置，而火的位置在上方，每一种物体都各自依其种类而拥有其位置，它们所奋力趋向的地方。环绕着大地有水，环绕着水有气，环绕着气有火——四种元素。当一个物体在其位置上运动，就是根据它自身，即依其本性的运动，κατὰ φύσιν（顺其自然），一块石头落到地上。但如果一块石头，比如说被一个抛掷器向上抛掷，那么这种运动就是违背石头本性的运动，παρὰ φύσιν（反自然）。一切反自然的运动都是βία，受强制的运动。

运动的种类和物体的位置依其本性而定。对于所有运动的特征和鉴定来说，大地都是中心。石头降落，ἐπὶ τὸ μέσον，朝向中心而运动；火上升，ἀπό τοῦ μέσου，从中心离开。在这两种情况下，运动都是一种κίνησις εὐθεῖα，直线运动。而日月星辰，全部的天穹则περὶ τὸ μέσον，环绕着中心而运动；它们的运动是κύκλῳ（圆周运动）。圆周运动或直线运动是简单运动，ἁπλαί；就这两种运动而言，即就较高乃至最高的等级而言，圆周运动又是首要的，因为πρότερον τὸ τέλειον τοῦ ἀτελοῦς，即完善者优先于不完善者。物体的运动从属于其位置，在圆周运动中，物体在运动本身中占得其位置，所以，这种运动也就是永恒的、真正存在着的运动。与之相反，在直线运动中，位置从来都只是位于某个方向上，并且离开另一个位置，以便在这个位置上，运动达到其终点。除了这两种简单运动的形式之外，还有两种形式混合的运动，μικτή。在改变位置的意义上最纯粹的运动就是圆周运动，可以说，它们在自身中就包含着位置。做这样运动的物体，完满地运动着，这适合于所有的天体。与之相反，地上的运动一定是直线运动或混合运动，或者是受强制的、一种始终不完满的运动。

在天体和那些地上的物体的运动之间有本质性的区别，运动的范围是多种多样的，一个物体如何运动，与它所从属的种类和位置相关，何处规定了如何存在的方式；因为存在就意味着在场（Anwesenheit）。月亮并不落到地下，因为它本身在圆周上运动，即完满地运动着，保持最简单的运动。这种圆周运动本身是完备的，独

立于除了它自身之外的东西，即独立于作为中心的大地。与此相反需要先行说明，在近代思想中，圆周运动只不过是这样被理解的，对于其产生和维持来说，必须有某种来自中心的持续牵引力（Zug）。与此不同的是，对于亚里士多德来说，则有某种“力”，δύναμις，形成其运动的能力，它存在于物体的本性（Natur）之中，物体的运动形式以及与其位置的关系，依赖于物体的本性；每当物体离其位置越近时，自然运动的速度就越快，就是说，速度的减慢和加快或运动的停止，在物体的本性中有其根据。在反自然的运动，即受强制的运动中，运动的原因在于有关的力；而根据其运动，作为被迫运动的物体必须消除这种力，对于这种受强制力驱使的运动来说，由于物体本身并没有携带运动之根据，其运动就一定会减慢并最终停止：πάντα γὰρ τοῦ βιαζομένου πορρωτέρω γιγνόμενα βραδύτερον φέρεται（《论天》A8，277b 6。τάχιστα φθειρόμενα τὰ παρὰ φύσιν：那些反自然的东西消灭得最快，《论天》，A2，269 b9）。

这在某种程度上也符合日常的表象：赋予一个物体的运动持续一段时间之后趋于停止，转为静止状态，因此就必须为运动的持续或延续寻找原因。按照亚里士多德的理解，对于自然的运动来说，这种原因在于物体本身的自然之中，在其本性之中，也就是说，在其最本己的存在之中。与之相应，后来经院哲学中也有一句话：operari（agere）sequitur esse，“运动的方式遵循存在的方式”。

d_3）牛顿的运动学说

在上述的第一定律中，由牛顿所经验到的一种近代的本质性奠基，与我们所描述的亚里士多德对自然的考察和对运动的理解有什么关系呢？我们尝试着突出几点主要的区别，为了这个目的，我们把这条定理简化表述为：所有顺其自然的物体都将直线和匀速地运动，Corpus omne，quod a viribus impressis non cogitur，uniformiter in directum movetur。我们从以下八点来突出这种新式的思想。

1.牛顿定律以这样的词开始：“omne corpus”，“所有物体……”。这就说明：地上的物体和天体之间的差别消失了，宇宙不再被划分成两

个井然有序的领域，天体之下的区域和天体领域本身；一切自然物体本质上都是同类的，上方的领域并不更高。

2.与之相应，圆周运动较直线运动的优先性也被取消了。但就现在直线运动反过来变成了标准的运动而言，不再会导致对物体的划分，并且按照其运动方式在不同领域分布。

3.据此，明确的位置标志也消失了，任何物体原则上可以处于任何位置，位置概念本身发生了变化，位置不再是物体依其内在本性而处于其中的场所，而只不过就是某个地点，总是在与另外一个偶然的地点的关系中"各自地"出现（参见下面的5和7）。Φορά（位移）和近代意义上位置的改变是不同的。

就运动的根据和规定而言，现在不再追问运动持续及其持续产生的原因，而是相反：运动状态是事先假定了的，要研究的是所假定的同一类型的直线运动状态的改变。就月球匀速而持续地围绕地球运动而言，其根据不在于运动的圆周性质，而恰恰相反，这种运动是必须要去为其寻求根据的运动。按照惯性定律，月体在其圆周轨道的每一点上都必然沿直线，即切线运动，而它并没有这样运动，于是就会——基于惯性定律的前提之根据或从其出发——产生问题：它为什么偏离了切线方向？它为什么会按照希腊人说的那样在圆周上运动呢？圆周运动现在不再是论证的根据，而是相反，它恰恰需要某种根据。（我们知道，牛顿给出了新的答案。他把那种物体下落所根据的力，与那种天体保持在其轨道上的力，与万有引力看作是同类的，牛顿把月球在一小段时间中向心偏离其轨道切线，与在同一时间内地球表面上某物体的下落空间相提并论；在这一步中，我们直接看到了地上和天上的运动之间，以及相应的物体之间区别的消除。）

4.运动本身不是根据物体的各种不同的本性、能力或力、元素来确定的，而是相反：力的本质由运动的基本定律来规定。可以这样说：所有顺其自然的物体都将直线-匀速地运动，据此，力的标志就是产生偏离直线-匀速运动的结果，Vis impressa est actio in corpus exercita，ad mutandum eius statum vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum（原理，定义 IV）。借助这种新的规定力的方式，同时形成这样一种对质量的规定。

5.与位置概念的改变相应，运动只是被看作地点之改变或地点之关系，看作从某位置离开。因此，对运动的规定就变成了一种着眼于可

测量物，着眼于这样或那样的量的距离或路程的规定，运动按照运动量来规定，正如质量被作为重量来规定那样。

6.所以，自然和反自然，即强制的运动之间的区别也消失了；βία，强制力，作为力（Kraft）只是运动改变的一种尺度，不再按照种类来标明。比如，冲力只不过就是除了压力或向心力之外的一种vis impressa（外加力）的特殊形式。

7.因此，一般自然的概念也发生了改变，自然不再是物体的运动所遵循的内在的原则，而是物体的地点关系变化的多样性的方式，是物体在空间和时间中在场的形式，空间和时间本身作为可能的位置秩序或秩序规定的领域，在其中没有哪一处与众不同。

8.由此，对自然的追问方式也就发生了改变，而且在某些方面变得相反。

我们在这里无法展现出追问自然的革命所带来的全部影响，只是应该明确，在确立了第一运动定律之后，所有本质性的改变也一道被设定以及如何被设定了。这些改变都是相互关联的，且统统创建在新的基本立场上，它在牛顿第一定律中表达出来，而我们称之为数学的立场。

e）数学筹划的本质（伽利略的落体实验）

随着第一定律的确立，目前摆在我们面前的惟一问题，更准确地说，就是数学的东西在何种程度上由此而成为决定性的。

这条基本原理是怎样的呢？这条原理谈到了一种物体，Corpus quod a viribus impressis non cogitur，一种本身顺其自然的物体。我们在哪里找到这样的物体呢？这样的东西不存在，也根本没有哪个实验，能够随时把这样的物体带进直观的表象之中。现在，近代科学应该有别于中世纪经院哲学单纯思辨的概念虚构，科学应该创建在经验基础上。然而，这样的一条基本原理却占了先，这条原理谈到了某种子虚乌有的物，它要求某种与习惯相矛盾的关于物的基本观念。

数学的东西需要具备这样一种资格，即形成对物的某种规定，这些规定不能以经验的方式从这个物本身中汲取，而且对于物的一切规定还要以之为根据，它使其得以可能并首先为其谋得空间。对于物的这样一种基本理解既不是任意的，也不是自明的，因此要想取得主导

地位，也还需要一种长期的斗争，它要求首先通过获得某种新的思维方式，从而转变通达诸物的方式。我们可以严格地追踪这种斗争的历史，从中我们只选取一个例子。根据亚里士多德的想法，每个物体都按照其本性而运动，重物向下，轻物上升，如果两者都下落，重的物体要比轻的物体落得快，因为轻物具有朝上方运动的倾向。而伽利略所获得的决定性的认识是，一切物体都同样快地降落，并且降落时间的不同只取决于空气的阻力，而不是出于物体的某种不同的内在本性，不是由于与其各自特有的位置相应的各自特有的关系。伽利略为了给他的主张提供证据，在比萨斜塔上进行了一次实验，当时他是一名数学教授，尽管不同重量的物体在从塔上下落的时候并没有完全同时落地，但时间差微乎其微；尽管有这种差别，所以其实与经验的考察相违背，但伽利略还是坚持他的原理。然而通过实验，实验的目击者们越发怀疑伽利略的主张，更加顽固地坚持旧的观点，以这次实验为根据，反对伽利略的批判更加尖锐，致使他不得不放弃教授资格并离开了比萨。

伽利略和他的反对者们都看到了同样的"事实"；但双方都对同样的事实，同样发生的事件进行了明显不同的处理，做出了不同的解释。对于他们各自来说，作为真正的事实或真理所显现出来的东西是各不相同的，双方都对同样的现象进行了某种思考，但他们思考的却是不同的东西，不是在个别问题上，而是根本上关系到物体的本质及其运动的本性。伽利略关于运动所做的先行思考是一种规定，即在任何阻力都被排除了的情况下，每一个物体的运动都是匀速的和直线的，而当某个均匀的力作用它的时候，运动同样会匀速地变化。在他1638年出版的Discorsi（《对话》）[4]中伽利略说道：Mobile super planum horizontale projectum mente concipio omni secluso impedimento，jam constat ex his， quae fusius alibi dicta sunt， illius motum aequabilem et perpetuum super ipso plano futurum esse，si planum in infinitum extendatur（我设想一个物体被抛到一个水平面上而任何阻力都被排除。按照另外一章中的繁琐说明，所得出的结论就是，如果这个平面无限延伸的话，物体在它上面的运动将是匀速而持久的）。

在这条可以被认为是牛顿第一定律的前身的原理中，我们所寻求的东西完全清楚地被表达出来了。伽利略说：Mobile...mente concipio

omni secluso impedimento...（我在心灵中设想一种完全顺其自然的可运动之物）。这种“在心灵中设想”就是自己给予自己某种关于物的规定的知识。这是一种先行的东西，柏拉图曾就μάθησις（学习）以如下方式标明其特征：——ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην（《美诺篇》85 d4）“把知识从自己本身之中取出来或——不费其他周折——带上前来”。

在这种mente concipiere（心灵设想）中，那种对于每一个物体本身，即物体性来说应该统一确定的东西事先得到了统握。所有物体都是等同的，没有哪一种运动是独特的，每一个位置都和另一个等同，每一个时间点都是另一个时间点，每一种力都只是根据其引起运动的改变来确定的。这种运动的改变被理解为位置的变化，所有对于物体的规定都被记录在一个平面图上，由此，自然过程无非就是对于质点的运动的空间-时间规定，自然的这个平面图同时也界定了其到处都是均质的领域。

如果我们把前面所说过的东西集中起来，我们就能够更加明确地把握数学的东西之本质。到目前为止，这仍然还局限于一般特性，数学的东西是一种获取知识的东西，所获取到的是从其自身出发而给予自己的知识，就此而言，所给出的是已经拥有的东西。我们现在把数学的东西的全部本质规定总结为以下几点：

1.数学的东西作为mente concipiere（心灵设想），可以说是跳过诸物而筹划其物性，这种筹划首先打开了一个活动空间，诸物，即事实在其中自行显现。

2.在这种筹划中确定了究竟从何处着眼来看待诸物，它们事先被当作什么以及如何被看待。希腊词的ἀξιόω就意味着这种重视或认为，在筹划中先行把握的规定和陈述就是ἀξιώματα（所认为的东西、自明的东西），因此，牛顿把物的基本规定确定为运动起来的东西，他给那一章加了一个标题：Axiomata，sive leges motus（公理，或运动定律）。筹划是公理性的，就任何知识或认识以原理的形式表达出来而言，在数学的筹划中所理解和确定的知识，就是那种事先把物置于其基础之上的知识。公理就是基本-原理（Grund-Sätze）。

3.数学的筹划作为公理性的，是对物、物体之本质的先行把握；物体由此在平面图中先行得到确定，同时每一个物以及每一个物和另一个物的每一种关系也被创建起来。

4.这个平面图同时也为划定涵盖一切具有这种本质的物的领域提供了尺度，自然现在不再是作为物体的内在能力，给物体确定运动形式及其位置的东西了。自然现在是在公理性的筹划中所勾画出来的、均质的时空运动关系的领域，物体只有被嵌入并固定到这个领域中才可能成为物体。

5.在筹划中，在其平面图中得到公理性确定的自然领域，对于在其中可发现的物体或粒子来说，现在同样要求一种通达方式（Zugangsart），只有以这种方式，才能够衡量被公理性地先行规定了的对象。现在，对于自然的追问或知识性的规定，已经不再通过传统的看法和概念来调整，物体不再具有隐秘的特性、力或能力。自然物只是作为那种在筹划的领域中才显现的东西，诸物现在只是在地点和时间点的关系中，以质量和作用力为尺度来显现，它们如何显现，是通过筹划来先行确定的；所以，筹划同样规定着接受和探寻显现者、经验和experiri（实验）的方式。而现在，由于探寻通过筹划的平面图先行得到规定，所以追问只能这样来规划，即事先就确定了自然无论如何都必须回答的条件。在数学的东西的基础上，experientia就转变成了近代意义上的实验，近代科学是在数学筹划的基础上进行实验的，对事实进行实验的冲动，是事先的数学跳过一切事实的必然结果。如果这种跳跃在筹划中中断或减弱，而只顾搜集事实本身，那里就会产生实证主义。

6.由于按照其意向进行的筹划，设定了一切物体的空间、时间和运动关系的均质性，筹划同时作为物的本质性规定方式通常要求同一的尺度，也就是说，要求数量上的测试。对牛顿意义上的物体的数学筹划方式，导致了形成某种狭义上的确定的“数学”。数学现在成为了一种本质性的规定手段，这并不是近代科学新形态的原因，或许更合适的说法是：数学，这样一种特殊种类的数学能够或必然登上舞台，是数学筹划的结果。解析几何由笛卡儿确立，流数术由牛顿确立，同时微分法由莱布尼茨确立，所有这些新鲜事物，这些狭义上数学的东西，都是在一般思想的数学特性的基础上才成为可能，特别是成为必然的。

当然，如果我们认为，借助前面所给予的从古代到近代自然科学的革命的特征，或借助对数学的东西严格的本质界定，就已经完完全全获得了科学本身的某种概念，那我们就大错特错了。

我们所能列举的仅仅是基本特点，沿着这条道路，全部提问和探寻之丰富性，诸多规律的确立，存在者范围的重新开辟才首次得以展开。在这种数学的基本立场中，仍然有关于空间和时间之本质的追问，关于运动和力之本质的追问，物体和物质之本质仍然悬而未决。这些问题现在变得更加尖锐，比如说这个问题：运动是否借助"位置移动"的规定就能被充分理解。有关力的概念则产生这样的问题，力仅仅被理解为从外部起作用的原因，这是否充分。与运动原理相关，惯性定律提出了这样的问题，它是否不再一般性地服从于力的守恒定律，从力的守恒这方面来说，现在是着眼于使用、消耗或功能而被规定的。现在，这些新的基本概念的头衔闯入自然考察之中，并显露出一种非常明显的与经济、与"计算"结果的相似之处。所有这一切都是在数学的基本活动中并根据这种活动基本态度而发生的。与此同时，进一步规定数学意义上数学的东西和被给予的物的直观经验，以及和物本身之间的关系，仍然是成问题的。这些问题目前还悬而未决，它们成问题的方面，通过科学工作的成果和进步而被掩盖了，这些燃眉的问题涉及到数学形式主义的权利和界限，数学形式主义反对直接退回到直观地被给予的自然上的要求。

如果我们从迄今为止所说过的东西中稍有领悟的话，那么就会认识到，所提到的问题不是通过"非-即"的方式就可以得到解决，不是形式主义，就是直接对物进行直观的规定；因为数学筹划的种类和方向同时决定着与直观的可经验事物，以及与之相反的形式主义的可能关系。在数学形式主义和自然直观之间的关系的背后，在面对存在者整体之基本态度中，存在着一般的数学的东西的权利和界限的原则性问题，只有着眼于此，对数学之物的探讨才会对于我们变得至关重要。

f）数学之物的形而上学意义

为了达到我们的目标，目前为止所获得的对数学的东西的理解还不充分。虽然我们现在不再把数学的东西理解为数学的某个确定科目的普遍化规程，而是理解了后者是由前者形成的。然而，那种数学的

东西本身还必须从更深的根据中得到把握，我们说过，那就是近代思想的基本特点。而每一种思维方式，都始终只不过是历史性此在的某种当时的行为的实施或结果，是此在当时对待一般存在，以及存在者作为这样一个存在者而展开的方式的基本态度，即对于真理的基本态度的结果。

我们当作数学之物而强调的东西，现在必须沿着这个方向得到阐明；因为只有这样，我们所探究的东西才会变得明朗，即那种近代形而上学的思想形态，沿着这条道路可能或必然产生诸如《纯粹理性批判》这样的东西。

f_1）基本原理：新的自由、自我约束和自我论证

因此，我们追问数学之物的形而上学意义，是为了衡量它对于近代形而上学的重要意义，我们把这个问题分为两个问题来谈：

1.在数学的东西的统治来临之际，此在表现出什么样的全新的基本态度？

2.数学的东西以何种方式，与其特有的内在特点相适应而上升为一种此在的形而上学规定？

对于我们来说更重要的是第二个问题；第一个问题只需简要概括地回答。

直到作为思想的一种基本特征的数学之物明确出现之前，权威的真理被认为是教会和信仰。对于存在者之真正知识的考察，是在对神的启示、《圣经》和教会传统的解释的道路上进行的，通常汇集在经验中和获取到认识中的东西，都不言而喻地被归在这个框架中，因为归根到底并没有世俗的知识。所谓自然的、非启示意义上的知识，本身或根本就没有形成自己的可知性或论证的形式，所以，自然知识的所有真理都被超自然地衡量，这并不是科学史意义上决定性的事件，而是说，在无损于那种尺度的情况下，自然知识从自身出发得不到独立的论证或特征，因为这本身不能指望采纳亚里士多德的三段论。

作为具有特征的筹划，在数学之物的本性中存在着一种特有的、对知识形式本身重新塑造和自我论证的意愿。取代作为首要的真理之源泉的启示，拒斥作为权威的知识中介的传统——所有这些抵制都还只是数学筹划的消极结果。在数学的筹划冒险投注的地方，这种投注的投掷者置身于一个在筹划中首先被筹得的地基之上。在数学的筹划中

不仅存在着一种解放，而且同时还存在着一种自由本身，即自己接受约束的新的经验和形态，在数学筹划中，其自身所要求的基本原理之间相互制约。按照这种内在特点，朝向新的自由的解放，将数学的东西本身逼向其特有的本质，使之成为给其自身并因而给一切知识奠基的东西。

由此，我们就进展到第二个问题：数学的东西以何种方式，与其特有的内在特点相适应而上升为一种此在的形而上学规定？我们还可以把这个问题简化地转变为：近代形而上学以何种方式从数学之物的精神实质中产生出来？这个问题的形式就已经明确表明：数学不能通过只是将数学的方法适当地普遍化然后转交给哲学，就成为哲学的尺度。

或许，近代自然科学、近代数学以及近代形而上学都是从广义的数学的东西的共同根源中发端的。由于在这三者中，形而上学涉及面最广泛，关系到存在者之整体，而且由于它同时探究得最深——探究存在者的存在本身，于是，形而上学恰恰必须直抵石基，去挖掘其数学的根据和基础。

我们通过追踪近代哲学如何从这种在其本身中存在着的根基中发展出来，从而把握某种《纯粹理性批判》的历史可能性和必然性。更进一步——我们将逐步领会到，为什么这部著作具有它所具有的那样一种形态，为什么我们对这部著作的解释从我们所开始的那个段落开始。

f_2 ）笛卡儿：cogito sum；作为卓越主体的我

人们习惯于在笛卡儿（1596—1650）那里确定近代哲学的开端；他比伽利略晚一代。与那种时隐时现的探索相比，近代哲学通过爱克哈特大师（Meister Eckhart），或者介于他和笛卡儿之间的时代而开始，这事必然从一开始就有所记载，就此而言，问题在于，人们如何理解笛卡儿哲学本身。近代此在的数学基本特征的哲学提升，决定性地发生在法国、英国和荷兰，这决不是偶然的。正如莱布尼茨从那里，尤其是在巴黎逗留期间（1672—1676），决非偶然地受到巨大触动一样。只是由于他彻底洞察了这个世界，实事求是地评价其特有的伟大的巨大优越性，他才有能力奠定去克服它的最根本的基础。

关于笛卡儿及其哲学流行的形象如下：哲学在中世纪尽管本身就存在，它处于惟一的神学的统治之下，并逐步沉溺于对传统观念和原则的单纯概念分析和讨论之中；它在学院知识中僵化，不再关涉到人，也没有能力去彻底考察全部现实，此时出现了笛卡儿并把哲学从这种毫无价值的境况中解放出来。笛卡儿首先怀疑一切，但这种怀疑最终还是遇到了某种不能再怀疑的东西；因为当怀疑者进行怀疑时，他不能再怀疑他在怀疑的事，这个怀疑者现成存在着或必然存在着，由此他才能真正进行怀疑，当我怀疑的时候，我恰恰必然要承认"我存在"；因此，"我"是不可怀疑的。于是，怀疑者笛卡儿通过迫使我们对人进行怀疑，引导人去思考自己本身，思考他的"我"，这样，"我"，人的主体性，就被宣告为思维的中心。而哲学本身就达到了这样的洞见，那就是，哲学从一开始就必然处于怀疑之中。对于知识本身及其可能性进行思考，在超越世界的理论之前，必须要确立知识的理论。从此以后，知识论就成了哲学的基本领域，这使得它成为了与中世纪不同的近代哲学。从此以后，对经院哲学进行革新的尝试也同样致力于在其体系中证明知识论，或者补充其不足之处以便使之适用于新的时代，柏拉图和亚里士多德也相应地被重新解释成了知识理论家。

这段笛卡儿的故事，他出现、怀疑并由此变成一个主体主义者，并创立了知识理论。虽说是通常的形象，然而，这充其量只是一个低劣的虚构，它决非历史，不是存在的运动在其中显现的历史。

笛卡儿的主要著作是：《第一哲学的沉思》（Meditationes de prima philosophia）（1641年）。Prima philosophia：就是亚里士多德的πρώτη φιλοσοφία（第一哲学），以追问物之物性的形式所追问的是，存在者的存在是什么。形而上学的沉思决非针对知识理论。对于存在者之存在问题（对于范畴）来说，话语、陈述形成了主导思想。[关于确定性（Gewiβheit）的优先地位的真正的形而上学历史的基础，它首先使得采纳并形而上学地阐明数学的东西得以可能——基督教和救赎确信，对个别的东西本身的担保，不应在这里讨论了。]

亚里士多德的学说在中世纪以一种完全肯定的方式被采纳，这个"中世纪的"亚里士多德在晚期经院哲学时代通过西班牙哲学家，尤其是通过耶稣会会士苏亚雷斯（Suarez）的传授而经历了一次全面的解释。笛卡儿在拉弗莱什的耶稣会会士那里坚持进行他的第一哲学和基础哲学的训练，在他的主要著作中表达出两个方面，一是与这种传统

的争辩，另外是重新着手追问存在者之存在，追问物之物性，追问“实体”的意愿。

但所有这些都是在某个时期内发生的，即数学的东西作为思想的基本特点越来越显露出来并趋于明确已经有一百年了。在那段时间中，按照这种自由的世界筹划，对现实形成了一轮新的冲击，这无关乎怀疑主义，无关乎自我立场（Ichstandpunkt）或主体性，尤其是与之对立的东西无关。因此，近代思想和研究的热情是要使最初只是模糊的、不清楚的、间或突进的、常常被误解的基本立场，在其最内在的本质中趋于清晰并得到发展。而这就意味着：数学的东西将在其自己的内在要求的意义上为其自身进行论证；它本身将明确作为一切思想的尺度而凸显，并确立从其中所生发出来的规则。笛卡儿本质上从事的工作，就是思考这些有关数学的东西的根本含义，这种思考，由于涉及到存在者和知识之整体，就必然成为一种形而上学的思考。这些同样原始的先行活动，沿着数学的东西所奠定的基本方向，沿着形而上学的思考方向，首先表明其哲学的基本立场，我们可以在一个不完整的早期著作手稿中明显追踪到这种工作，它首次出版于笛卡儿去世后半个世纪（1701年），著作的标题是：Regulae ad directionem ingenii（《指导天性的规则》）。

1.Regulae（规则）——基础-指导原则，数学的东西本身在其中服从它的本质；2.ad directionem ingenii（指导天性）——对数学的东西的一种奠基，由此，它本身完全成为探求灵魂的标尺。不仅在对有规则之物的命名中，而且在考虑对灵魂的内在自由规定时，就已经纯粹标志性地明确表现出了数学——形而上学的基本特点。笛卡儿在这里沿着思考数学之本质的道路来理解一种scientia universalis（普遍科学）的观念，所有一切都转向并创建在这种惟一的、标准的科学上，笛卡儿就此明确强调，这与mathematica vulgaris（普通的数学）毫无关系，而是关系到mathesis universalis（普遍科学）。

我们在这里必须放弃描述这部未完成手稿的内在结构和主要内容，在其中打上了“科学”的近代概念的烙印。只有对这些不近人情的、单调乏味的手稿，包括在其最后面的、最冷僻的角落做过真正的、长时间的彻底思考的人，才有条件对近代科学中先行出现的东西有所预感。为了介绍这个手稿的意图和立场，我们只需提及XXI条规则中的三条，即第III、IV和V条，从中就可以看出近代思想的基本特点。

规则III，Circa obiecta proposita，non quid alii senserint，vel quid ipsi suspicemur，sed quid claret evidenter possimus intuerivel certo deducere，quaerendum est；non aliter enim scientia acquiritur（在现有对象的范围内，与之相关所要讨论的问题，确切地说不是别人所说过的或我们自己所设想的东西，而是我们可以清晰明白地直观的，或者按照可靠的步骤推导出来的东西；上述的东西无非就是科学）。

规则IV，Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam（为了发现事物的真理，方法是必需的）。

这条规则决不意味着客套的空话，说科学也一定具有其方法。这条规则想要说的是，先行的东西，即我们通常如何追踪诸物的方法（μέϑοδος），从一开始就决定了我们在诸物上所发现的真理。

方法不是科学的某种另外的装饰物，而是首先通过它规定对象可能会成为什么，或如何成其所是的那种基本存在。

规则V，Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda，ut aliquam veritatem inveniamus。Atque hanc exacte servabimus，si propostiones involutes et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus，et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus（整体上先行的东西在于灵魂的锐利目光，为了尽可能发现某种真理，必然指向东西的秩序和分布状况。而现在，当我们把那些骗人的、模糊的原理逐步归结为比较简单的，并尝试着从对最简明的原理的洞见，经过同样的阶段提升到所有其他知识的时候，我们只是在遵循着这种先行的东西）。

决定性的东西仍然是方式和方法，即这种对于数学的东西的思考，如何在与传统形而上学（第一哲学）的争辩中发挥作用，以及由此出发的近代哲学的命运和形态如何进一步得到规定。

公理性的东西（Axiomatisch）从属于作为筹划的数学的东西之本质，基本原理确定了，所有进一步的东西都顺理成章地创建在它的基础上。如果普遍科学意义上的数学的东西应该创建或形成全部知识的话，那么就要求确立卓越的公理。

这些公理必须：1.完全是第一位的，本身必须是可理解的、可证明的，即完全确定的，这种确定性决定着其真理。2.最高的公理必须超出

作为存在者整体之上的完全数学的东西，先行确定存在着什么和存在意味着什么，物之物性从何处出发以及如何得到规定。按照传统，这些东西出现在原理教科书中，然而到目前为止，原理只是被理解为从自身出发如此这般呈现出来的东西，关于简单的现存物的简单的原理包含或维持着物之所是，原理存在着，就像物同样现存着一样，是存在的现成容器。

只是，对于完全数学的基本立场来说，不可能有先行给予的物。这条原理决不可能是任意的，原理本身必须——它恰恰要——立足于其基础之上，它必须是一条基本原则，这条基本原则是绝对的。所以，应该找到确定所有一切的某种基本原理，就是说，这条原理中所表述的有关内容，subiectum（基体）（ὑποκείμενον）（躺在下面的），无需再从别处拿来。基础的东西（Unterliegend）必须在这条原始的原理本身中首先得以形成并将确立。只有这样，基体才是一种fundamentum absolutum（绝对基本的东西），一种纯粹出自原理本身的，出自数学的东西本身的规律、地基或基础，而作为那种绝对基本的东西同时就是inconcussum（不可动摇）的，因而是不可怀疑的、完全确定的东西。由于现在数学的东西本身被确立为一切知识的规则，迄今为止的所有知识就必然遭到质疑，除此之外，不管它是否可靠。

笛卡儿不是因为他是一个怀疑论者才怀疑，而是说，他必须变成一个怀疑者，因为他把数学的东西确立为绝对的根据，并且为一切知识寻求与之相应的基础。现在，不仅要为自然领域找到某种基本法则，而且要为一般存在者的存在找到首要的或最高的基本原理，这种纯然数学的基本原理决不可能摆在面前或容忍先行被给予它的东西。如果一般来说有什么东西先行被给予了的话，那么通常只不过就是原理，作为表达着思想意义上的那种确定或设定活动。设定活动或原理只能抓住可以被设定的它自己本身，只有在思想思考其本身的地方，才有纯然数学的东西，就是说，才会把我们已经拥有的东西获取为知识。如果思想或设定活动指向其自身，就会产生这样的结果：始终或可以在那种意义上被言及的东西，这种陈述和思想，任何时候都是一种"我思"。思想一定是作为"我思"，ego cogito。这里就有：我在，sum；cogito，sum（我思，我在）——这是在原则本身中直接存在着的最高确定性。在"我设定"中，作为设定者的"我"，作为已经现存的东

西，作为存在者一起或先行被设定了，存在者的存在通过“我在”，通过设定活动的确定性而规定自身。

偶尔用来表达这条原理的公式：“cogito ego sum”（我思故我在）容易引起误解，好像这里关系到某种推论似的，这与推论无关，也不可能与之相关；因为这个推论必然具有作为大前提的：id quod cogitat，est（因为思考，所以存在）；作为小前提的：cogito（我思）；作为结论的：ego sum（我在）。然而在大前提中包含着的，只是这句话中的内容：cogito-sum的一种公式性的普遍化，笛卡儿本人强调，这里根本不存在推论。这个在（sum）不是从思想中推出来的，毋宁说相反，它是思的根据，是fundamentum（基本的东西）。原理存在于设定活动的本质中：我设定；这是一条原理，并不指向先行被给予的东西，而只是自己把存在于自己里面的东西给予自己，它自己中就有：我设定；我就是那个设定并思想的东西。这条原理奇特之处在于，它首先设定它所表达出来的有关的东西，subiectum（基体），它所设定的是在这种情况中的“我”；这个“我”是最首要的基本原理的基体，因此，“我”是一个出类拔萃的基础的东西——ὑποκείμενον（躺在下面的），基体——全然是设定活动的那个基体。于是就发生了这样的事情，从此以后，“我”就被特别地看作了基体，被视为了“主体”。作为经常突出现存着的自我的特性仍然没有引起重视，而主体之主体性却通过“我思”之我性来规定，“我”成为了对表象活动来说，事先就已经真实地摆在面前的东西（如今意义上的“客体”）的标志，这不是由于随便的某个自我立场或某种主观主义的怀疑，而是因为数学的和公理性的东西的本质性统治和明确指向的极端化。

这种在数学之物的基础上被提升为出类拔萃的基体的“我”，按照其意义，完全或根本不是直接有关这个特殊的人的一种偶然特性的“主观的东西”。只有当其本质不再被把握，也就是说，不再从其自己的根源出发得到阐明的时候，这个在“我思”中凸显出来的“主体”，“我”才首先会被视为主观的东西。

直到笛卡儿之前，“主体”都一直被视为每一个自为地现成存在着的物；而现在，“我”成了出类拔萃的主体，成了那种只有与之相关，其余的物才得以规定自身的东西。由于它们——数学的东西，它们的物性才通过与最高原则及其“主体”（我）的基础关系得以维持，所以，它们本

质上就成了处于与“主体”关系之中的另外一个东西，作为obiectum（抛到对面的东西）而与主体相对立，物本身变成了“客体”。

现在，obiectum这个词的含义由此就相应发生了转变；因为至此，obiectum（抛到对面的东西）表示的是在单纯的自我表象活动中被抛掷到对面的东西：我想象在我自己面前的一座金山，这个被表象的东西——在中世纪语言中作为obiectum（抛到对面的东西）——按照如今的语言使用，就变成了一种单纯“主观性的东西”；因为这座“金山”不是在发生了变化的语言使用的意义上“客观地”存在。词语上subiectum和obiectum之含义的这种反转，决不是简单的语言使用上的事情；这是此在翻天覆地的转变，即在数学的东西的统治基础上，存在者的存在之敞开的根本转变，这是一个必然要对流俗目光遮蔽的本真历史的路段，它始终是存在之敞开，要么就根本什么都不是。

f_3）作为最高根据的理性；自我律，矛盾律

我，作为“我思”，从此以后就成了一切确定性和真理的基础，而思想、陈述、逻各斯同时就成了规定存在和范畴的引线。这些以“我思”为引线的东西，着眼于“我”而被发现，这个我，凭借这种为一切知识奠基的基本含义，就成为了人的突出的和本质性的规定。人至此，或者说还继续被理解为animal rationale（理性的动物），理解为理性的生存物。借助对“我”的独特强调，即凭借“我思”，对理性的东西的规定以及理性，就被转移到了一种出类拔萃的优先性之中，因为思想是理性的基本形式。这个东西，理性，现在就随着“cogito sum”（我思故我在）而明确被确定下来，并根据其特有的要求，被确定为一切知识的首要根据，对一般的物进行一切规定之引线。

早在亚里士多德那里，陈述、λόγος（逻各斯）就已经是规定范畴，即存在者之存在的引线，然而那时引线的所在地——人的理性，一般理性——还不是作为主体之主体性而被突出的。而现在，作为“我思”的理性在最高原则上，特别地被确立为一切存在之规定的引线和法庭。最高的基本原理就是自我律（Ichsatz）：cogito-sum（我思-我在），这是一切知识的基本公理，但并不是惟一的基本原则，之所以如此，仅仅是因为在这条自我律中本身还包含着另外一个东西，它借助这条原则并因而借助所有原理而被设定。在我们说“cogitosum”（我思-我在）的时候，我们就说出了在基体ego（我）中包含的东西。如

果它是陈述的话，陈述本身必然一定设定了包含在基体中的内容。那种在谓词中设定或言及的内容，不可以或不可能违背主体的言说；κατάφασις（肯定命题）始终都必须回避ἀντίφασις（对立命题），即对立意见或矛盾意义上的言说。在作为原理的原理中，并因此在作为自我律的最高原理中，回避矛盾（简单地说，矛盾律）的原理，也同样原始地一道被设定为通行合法的原则。

通过将作为公理性筹划的数学的东西本身设定为知识的标准原则，设定活动、思想活动就被确定为“我思”，成为自我律。“我思”意味着：我回避矛盾，我遵循矛盾律。

由于自我律和矛盾律源自于思想本身之本质，所以，只能在单纯“我思”之本质上，或者在我思中，或仅仅在“我思”中存在的东西上被发现。“我思”就是理性，是理性的基本形式，仅仅从“我思”中汲取出来的东西，只不过就是从理性本身中获得的东西，理性这样被理解就是，纯粹它本身，就是纯粹理性。

按照数学思维的基本特点而纯然出自纯粹理性的基本原理，成为了真正的知识，即哲学首要的基本原理，形而上学的基本原理。纯然出自理性的基本原理，就是纯粹理性的公理。纯粹理性，这样被理解的λόγος（逻各斯），这种形式的原理，成为了形而上学的引线和尺度，即规定存在者之存在，规定物之物性的法庭。物的追问现在被固定于纯粹理性之中，即固定在对其基本原理的数学阐明之中。

在“纯粹理性”的标题下包含着亚里士多德的λόγος（逻各斯），尤其是“纯粹”，关系到一种数学的东西的明确形式。

---

[1] 译文参考了《亚里士多德全集》第二卷，苗力田主编，中国人民大学出版社，1997年。——译者

[2] 希腊神话中的河海之神。——译者

[3] 希腊语的“φύσις”，德语的“Natur”，英文的“nature”都既有“自然”的含义，又有“本性”的含义，由于“自然”一词近代之后更多地被理解为物之总和，成为科学研究的对象，因此有时突出其“本性”、自然而然的“能动性”这方面的含义就显得非常重要。——译者

[4] 全名是《关于两种新科学的对话》。——译者

6.追问物的历史；总结

追问物的历史的最初阶段，通过物和陈述（λόγος）的相互关系来表明，以其为引线获得普遍的存在之规定（范畴）。第二阶段把陈述、话语理解为基本原理，理解为数学的东西，并据此强调基本原理，强调存在于思想、原理本身之本质中的原则：自我律和矛盾律。就此，接下来还要进展到莱布尼茨的根据律，它本质上同样是已经被一道设定为一条基本原理的原理。这条原理出自於单纯的理性，纯粹地出自理性，而完全不借助与先行被给予的东西之关系，它是一条纯粹自己给予自己的，思想本质上已经在自身中拥有了的原理。

我们现在仍然停留在描述追问物之历史的第三阶段，也就是说，说明从纯粹理性出发，对于物之规定如何可能或必然进展到对纯粹理性的一种批判。为了这样的目的，我们有必要设法形成某种概念，尽管只是粗略地，即近代哲学如何根据笛卡儿的数学奠基而展开。

哲学的基本原则，即纯然的公理，是自我律、矛盾律和根据律，全部形而上学就创建在它们的基础之上，以至于这些公理同样统治着形而上学的结构，统治着其全部领域的本质形态，对此目前难以讨论。我们只是说过，形而上学追问存在者整体和存在者之存在，而存在者整体如何被意指呢？在说明从以前关于自然的知识向近代思想转变的时候，我们局限于存在者的某个部分上，而情况不只这些，我们也没有说明这种有限的领域（自然）如何从属于存在者之整体。自从基督教统治西方以来，自然或宇宙就被看作是被造物，不仅是在中世纪，而且同样经历了全部近代哲学。近代形而上学从笛卡儿到康德，甚至康德之后的德国唯心主义形而上学，都没有仔细思考过基督教的基本立场，在这种情况下，与教条的教会信仰关系可能已经非常松垮，甚至中断了。按照基督教关于存在者的统治性概念，在存在者之整体范围内就形成了明确的划分和等级。真正的或最高的存在者，就是被视为一切存在者之创造本原的那惟一的一个、作为圣灵和创造者的人格神，所有非神性的存在者都是被造物。而在这些被造的存在者中，有一个存在者出类拔萃，这就是人，确切地说，之所以如此，是因为其不朽的灵魂得救成了问题。作为创造者的神、被造物的世界、人及其永恒的福祉，是存在者之整体中的三个出自基督教思想的确定

领域。于是，形而上学就追问存在者之整体，它是什么，它为什么是这样，以及它如何存在，真正的形而上学——基督教式的理解——关系到神（神学）、世界（宇宙论）、人及其灵魂得救（心理学）。现在，假如按照近代思想的数学特征，形而上学同样是出自纯然的理性，ratio的基本原理而得以形成的话，关于神的形而上学说教就变成了一门神学，但是theologia rationalis（理性神学），关于世界的说教就变成了宇宙论，但是cosmologia rationalis（理性宇宙论），关于人的说教就变成了心理学，但是psychologia rationalis（理性心理学）。

不难理解，近代形而上学的全部事实情况都以如下方式安排：对于形而上学的这种形态来说，有两个环节是本质性的：1.作为ens creatum（被造物）的存在者的基督教概念；2.数学的基本特点。那第一个环节涉及到这种形而上学的内容，第二个环节涉及其形式。但这种按照内容和形式的说明，对于真正的东西来说太过无聊，因为基督教的明确划分不仅关系到思想中所讨论的内容，而且同样规定了如何划分的形式。就神作为创造者、一切创造者的原因和根据而言，这种"如何"、追问的方式，事先就已经定位于这些规则上了。相反，数学的东西不仅仅是一个框在基督教内容上面的形式，而且其本身就从属于内容，只要自我律，"我思"引导性地作为基本原理，那么"我"，亦即人就在这种追问存在者的范围内登上了独一无二的位置；他不仅关涉到其他领域之中的一个领域，而且关系到一切形而上学原理都以之为根据并源出于其中的领域。形而上学思想就是在各种不同的、相互排斥的主体性领域之中行进的，所以康德后来说："所有形而上学问题，即前面提到的那些科目所提出的问题，都可以归结到这个问题上：人是什么？"从笛卡儿的规则出发产生出来的方法上的优先性，本身就隐藏在这个问题的优先性之中。

如果我们确实需要从形式和内容的差异方面来表明近代形而上学的特征，我们就必须说：数学的东西恰恰属于这种形而上学的内容，正如同基督教的东西属于其形式那样。

沿着形而上学问题的三个基本方向，总会与存在者相关：神、世界、人。这些存在者的本质和可能性每次都应该得到确定。确切地说，理性地，出于理性，或者说通过概念而得到确定，在纯粹的思想中被获得。但如果应该在思想中，或纯粹出于思想而确定存在者之所是及其如何是的话，很明显，就必须先于作为神、作为世界和作为人

的存在者的规定，而引导性地先行具有某种关于一般存在者的前理解。尤其是在这种思想本身被数学地把握或被论证为数学的东西的时候，一般存在者本身之所是的筹划，就必须明确地被确立为一切东西的基础。因此，针对被划分开的领域的各种问题来说，就必须先行对一般存在者进行追问，也就是说，作为普遍地追问存在者的形而上学，metaphysica generalis（一般形而上学）必须先行。从一般形而上学出发来看，神学、宇宙论和心理学，由于它们追问的是存在者的每一个特殊领域，所以就成为metaphysica specialis（特殊形而上学）。

可是现在，由于形而上学是数学的，普遍的东西不再可能是那种仅仅一般性地悬于特殊之上的东西，而是说，特殊的东西必须作为这样一种特殊的东西，从作为公理的普遍的东西中按照基本原理衍生出来。对于metaphysica generalis（一般形而上学）而言，这就是说：它必须在属于一般存在者本身的东西中，在规定或界定一般物之物性的东西中，根据公理，更确切地说，根据首要的公理，根据一般设定和思想活动的模式（Schema）而原则性地得到确定。物是什么，在神性的、世界的和人性的物能够合理地得到讨论之前，必须事先从所有原理和一般原理的最高原则出发，即从纯粹理性出发才能得到确定。

这种先行和普遍地从一般理性思想中的纯粹理性出发，着眼于其物性而对一切物的透彻研究，这种对于一切物所进行的先行澄清和说明就是启蒙，就是18世纪的精神。新的哲学首先在这个世纪中获得了其真正的形态，康德思想就扎根于其中，它同样承载和规定了其最独特的、崭新的问题，如果没有这种形而上学的形态，19世纪的哲学形态甚至将是不可想象的。

7.理性形而上学（沃尔夫、鲍姆伽登）

在笛卡儿和启蒙运动之间还有莱布尼茨，但他在其最独特的思想和创作方面产生的影响比较小，而更多地是通过他在哲学中所确立的学校教育的模式产生影响。

18世纪的德国，科学和哲学思想被克里斯蒂安·沃尔夫（Christian Wolff）（1679—1754）的学说和教材所统治。他的哲学素材来自对莱布尼茨哲学的一种明确解释，由此出发，他致力于把笛卡儿给哲学所做的奠基和中世纪经院哲学传统本质性地结合起来，进而同时再与柏拉图和亚里士多德重新结合起来。全部西方的形而上学知识都应该汇集在启蒙运动的理性明晰性中，而人之人性则应该安置在纯粹理性自身之中。沃尔夫在广泛流行的拉丁语和德语教科书中改编了哲学，他的形而上学教科书在德文修订时加上了一个很典型的标题，按照前面所说过的划分，其特点现在就很好理解了：《对于神、世界和人的灵魂以及所有一般物的理性思考》（1719年）。沃尔夫在哈勒首先作为数学教授授课，并很快转向哲学；他缜密而严格的教学方法给当时肤浅的神学空谈带来了严重的威胁，因此，沃尔夫在1723年由于他的神学反对者们作梗被驱逐出哈勒；并以绞刑相威胁禁止他逗留。从1723到1740年他在马堡授课。腓特烈大帝（Friedrich d.Gr）[1]不赞成用上述办法，即通过绞刑架的威胁来驳斥哲学，并将沃尔夫召回哈勒，他后来成了大学校长、枢密大臣、圣彼得堡科学院副院长和罗马帝国男爵。在沃尔夫的众多学生中，戈特舍德（Gottsched）和亚历山大·鲍姆伽登（Alexander Baumgarten）（1714—1762年）最为出色；后者同样也写了一部形而上学（《形而上学》，1739年）；除此之外，他还致力于——以纯粹理性的统治形态的普遍特点——试图使艺术以及与艺术作品的关系，按照当时对审美的理解，服从于理性规则。审美以及在这种判断能力中所通达的东西，艺术，属于感性的东西，αἴσθησις（感觉）的领域。正如思想以这种逻辑被置于理性规则之下一样，现在感性的东西同样要求某种理性原理，要求一种感性的东西，αἴσθησις（感觉）的逻辑，因此，鲍姆伽登就把这种关于αἴσθησις的理性学说，感性的逻辑叫作“感性论”。从此以后——尽

管康德本人反对使用这样的标题——关于艺术的哲学学说，美学就意味着一种状况，即比单纯标题的事情包含更多的，不如说是这样一个事实，它只有从近代形而上学出发才可能得到理解，不仅对于解释艺术之本质来说，而且对于在歌德、席勒、谢林和黑格尔时代的此在中艺术的地位来说，也根本上成为决定性的。

康德本人通过他的老师沃尔菲纳·马丁·克努岑（Wolffianer Martin Knutzen）而置身于莱布尼茨-沃尔夫学派传统之中，他的《纯粹理性批判》之前的所有著作，都局限于同时代的学院派哲学思维方式和问题领域之中，也就是在那时，康德已经逐步走上了他自己的道路。只是要顺便提一下，康德是直接经由莱布尼茨，超出学院传统而进入到哲学之中的。这在当时完全是可能的，他同样对英国哲学，特别是对休谟哲学的问题的发展，直接进行了富有成果的彻底考察。但总的来说，莱布尼茨经院哲学所产生的影响如此广泛，以至于康德也还是脱离不了时代，正如他获得其哲学新的立足点一样。所以，在《纯粹理性批判》以及随后的著作出版之后，按照习惯，他在讲座中仍然以经院哲学的手册为根据，继续逐句逐段地讲解其文本。康德在其讲座中从来不提他的哲学，尽管后来在讨论教科书或"读本"时，正如人们当时所言，新近获胜的思维方式并没有完全被排斥。康德的形而上学讲座就以前面所提到过的鲍姆伽登的教科书为基础，康德评价这部教科书"尤其是因为其教学方式的周全和严密"（关于他1765—1766冬季学期讲座安排的通知，ed.K.Vorländer，第155页），（参见前言，第1—3节），为此，康德在这篇短文中还写了一段话，说明他打算如何按照修改了的教学方式，来安排他将来的形而上学、逻辑学、伦理学和物理地理学讲座。

形而上学所涉及的是"在所有哲学研究中最难的"，因此它先行遣送出这样一些关于人的形而上学的经验科学，以便逐步引向形而上学。这带来的好处是，在形而上学中抽象的东西，总是会通过先行遣送的具体的东西而"被安排得井井有条"，而这种先行的东西还有一个好处；对此康德这样说："我不得不念念不忘这个好处，虽然只是出于偶然的原因，但还是不可低估，我打算以这样的方式来说明它。每个人都知道，活泼而多变的年轻人在讲座开始时掀起的热情有多高，教室就会因此而逐渐变得有多空旷，……在这种情况下……如果他被存在论，一

门难以把握的科学，如果被继续所吓倒的话，那么，或许他已经把握了的东西，今后也根本不可能再用得上了。”

鲍姆伽登的教科书给我们传达了18世纪通行的形而上学的形式，它直接萦绕在康德的脑海中，并最终迫使康德借助那种工作而彻底地改造了这种形而上学，并重新提出了形而上学问题。

鲍姆伽登的《形而上学》，把全部形而上学教材恰好分成了一千个短章节，整体上按照相应的经院划分方式分为四个部分：I.存在论（理性形而上学）第4—350节；II.宇宙论，第351—500节；心理学，第501—799节；自然神学，第800—1 000节。

但引证这些表面上的东西，并不能更多地说明理性形而上学，出自纯粹理性的形而上学，即使我们回忆关于近代形而上学及其根据所说过的东西也无济于事。另一方面，我们也无法进入到本身并不非常详尽的封闭的内容之中，而这些东西却以数学-理性的形态和论证形式为基础，表现出一种非常错综复杂的结构。

然而，我们还是有必要努力获取有关这部《形而上学》的某种明确概念，以便借助少许理解，从它出发过渡到《纯粹理性批判》。我们通过讨论三个问题来临时性地表明前面提到的形而上学：1.这种形而上学如何确定其特有的概念？2.如何在这种接近前康德的形而上学中理解真理之本质，它在知识领域中最高的人性实现，就应该表现在形而上学上？3.形而上学的内在结构是怎样的？

通过回答这三个问题，我们还要对近代形而上学的数学特征进行一个统一的思考，我们由此要看到，这种出于纯粹理性的形而上学要求成为什么样子；我们主要是想推断出，在这种形而上学中，关于物的追问采取了什么样的形式。

对于第一个问题，这种形而上学如何确定其特有的概念？第1节的原话是：Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens［形而上学是涵盖（包含）人类认识之首要的基础知识的科学］。形而上学的这种概念规定引起了一种假象，似乎形而上学涉及到知识的学说，因而与知识论相关；如今，形而上学仍然被视为关于存在者本身，即存在者之存在的科学。只是，这种形而上学和以前的一样，同样讨论存在者和存在，然而，形而上学的概念却丝毫不能直接表明这个特征，不直接——；可是，定义同样几乎没有表明，形而上学的对象就是知识本身。如前所述，这种概念规定必须这样来理解，

cognitio humana（人类认识）指的并不是人的认识能力，而是指对人来说出于纯粹理性所能认识和被认识到的东西，这些东西就是存在者。这里应该强调其"基础知识"，即存在者之本质的基本规定，即存在。但这个概念规定为什么没有简单地重复亚里士多德已经确定了概念：῎Εστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ᾽ αὑτό（有一门学问，研究存在之为存在以及出于其本性的秉性）。（《形而上学》Γ，开头）

为什么现在所谈及的是可认识和被认识到的东西呢？因为现在，自从笛卡儿以来，认识能力，纯粹理性就被特别地确定为那种东西，以其为引线，对于存在者，对于物的规定应该以严格的证明和论证来确立。数学的东西是伽利略所说的那种"mente concipio"（在心灵中设想）；现在，将之提升到形而上学就意味着：应该出于纯粹理性认识之本质，确立为所有可以进一步认识的东西提供尺度的存在者之存在的筹划。这首先发生在形而上学的基本科目，Ontologia（存在论）中；按照第4节，它就是scientia praedicatorum entis generaliorum；康德（《形而上学》第155页以下）翻译成："关于一切物的更普遍特性的科学。"我们曾看到，物的概念含义非常广泛，与可能被理解的一样广泛，"物"是那种存在者所是的东西，甚至神、灵魂、世界都属于物。我们进一步看到，物之物性在纯粹理性的基本原理的基础上并以之为引线来规定，作为这样一种基本原理我们认识到：自我律、矛盾律和根据律，由此我们就直接轮到回答第二个问题了。

对于第二个问题，如何在18世纪前康德的形而上学中理解真理之本质，它在知识领域中的最高的人性实现，就应该表现在形而上学上?

按照传统概念，真理（veritas）就是adaequatio intellectus et rei，使思想和物相符合，代替adaequatio（符合）人们也说commensuratio或convenientia，衡量或一致。这种对真理的本质规定有双重含义，这种双义性甚至在中世纪就已经引导着真理问题，它关系到一种在当时更加原始的，甚至在希腊此在的开端就难以被把握到的真理之本质经验的反光或余辉。作为adaequatio（符合）的真理曾经是对ratio（理性）、陈述或话语的一种规定，一句话只要与物相符合，就是真实的。但作为符合的真理之规定，就物作为被创造的东西

与创造性的精神之筹划相关并符合这种精神而言，不仅适合与物相关的话语，而且同样适合于物。真理——这样看来——就是物与其由上帝所构想的本质的适合性。

我们通过比较来追问：如何说明近代形而上学中真理的本质规定？鲍姆伽登在第92节给出了他对“形而上学”的如下规定：veritas metaphysica potest definiri per convenientiam entis cum principiis catholicis，“形而上学的真理”，即形而上学知识的真理，“可以被规定为存在者与最最普遍的基础知识相一致”。principia catholica（最最普遍的原则）就是基本原理（公理），更确切地说，就是“普遍的”（根据希腊词καϑ όλου），即指向整体的基本原理，它一般性地表达出关于存在者之整体和存在者之存在。一切确定存在及其规定性的形而上学原理，都必须根据这些基本原理来确立，这些基本原理是纯粹理性本身铁一般的原则：自我律、矛盾律和根据律。物依其物性而所是的东西之真理，从纯粹理性的基本原理出发来规定，也就是说，在所描述过的本质性意义上：数学地规定。全部形而上学的内在结构同样也要按照这种真理概念来搭建，我们由此面对第三个问题。

对于第三个问题，这种形而上学的内在结构是怎样的？我们可能已经表面性地从这门科目的划分和次序上看出了一点眉目，结构的基础是存在论，结构的顶端是神学。前者讨论属于一般物，属于普遍存在者（或in communi），ens commune的东西；后者，神学讨论的是最高的和最真实的绝对存在者，讨论summum ens。就内容而言，我们同样是在中世纪，甚至在亚里士多德那里就已经看到对形而上学的这种划分。但重要的是，在此期间，经过作为数学思想的近代思想的发展和自我澄清，纯粹理性的合理要求已经接管了统治权。这就是说，存在者之存在的最普遍规定，应该在纯粹理性的最最普遍原理的基础上或在其控制之下被筹划，而同时应该从这些最普遍概念出发，按照与纯粹理性相同的划分和次序，推演出关于世界、关于灵魂和关于神的全部知识。

于是，理性的纯粹内在合法性就得到了确定，这种理性出自其关于存在者之存在，物之物性的基本原理和基本概念。关于存在者的真理，对于所有人的理性来说都不容怀疑并具有普遍约束的确定性，应该在这种纯粹的理性知识中获得其根据和形态。

在这种自我发展中的纯粹理性，具有这种合理要求的纯粹理性，作为给所有一般物之物性的规定提供标准的法庭的纯粹理性——这样的纯粹理性，就是康德在《批判》中所提出的理性。

---

[1] 腓特烈大帝即腓特烈二世，1740—1786年为普鲁士第三代国王。——译者

II.康德主要著作中的物的问题

1.康德的“批判”指的是什么？

康德本人沿着什么道路走向了“批判”，《纯粹理性批判》这部著作内在和外在的形成历史是怎样的，我们并不想追踪这些事情。奇怪的是，我们在他的沉默期甚至连书信都很少见到；但是，即便我们知道更多，就算我们可以精确地推算康德从何处受到了影响等等，他按照什么次序来逐一拟订著作的各个部分，我们由此既不能说明这部著作——创造性的东西是不可说明的，这种关于康德工作室的猎奇也不可能对我们有用，假如我们不事先了解和把握康德在他的著作中想要完成和已经完成的东西的话。我们现在所涉及到的就只是这些，更准确地说，只是涉及到临时性的对于标题的理解。

我们现在知道“纯粹理性”意味着什么了，而问题是：“批判”意味着什么？这里可能只对“批判”的意思给予一个先行的说明。我们习惯于从这个词里面立刻或首先听到某种否定性的意思，批判就是对错误的东西的责难或清算，对不充分的东西的揭露和相应的驳斥。在提到“纯粹理性批判”这个标题的时候，我们必须从一开始就远离这种流俗的和错误的含义，它也不符合这个词原初的含义。“批判”来自于希腊词κρίνειν，意思是“挑出来”、“分开”或“突出特别的东西”，这种出类拔萃是由于攀升到一个新的等级。“批判”这个词几乎没有消极的意义，它意味着积极的东西最积极的方面，意味着那种设定活动，即在所有进行设定的时候，都必须先行被确立为确定者或决定者的东西，所以，批判是这种设定意义上的确定。正是由于批判所分离和突出的是特别的东西，是非同一般并同时给予尺度的东西，所以它同时也是对习惯的和无尺度的东西的反驳。

“批判”这个词的含义沿着一条特殊道路，出现在18世纪后半叶，在对艺术、艺术作品的形态以及对待它们的态度的讨论中出现。批判意味着确立标准、规范，意味着给予法则，而这同时就意味着在一般的东西中凸显特殊的东西。康德就是按照这个时代的意义取向来使用

“批判”这个词的。因此，他的另外两部重要著作同样定名为：《实践理性批判》和《判断力批判》。

然而通过康德的著作，这个词还获得了一种充实的意义，这里需要简要介绍一下。从此以后，这个词的否定性含义通过他首先被人们所理解，在康德那里同样也具有这层意思。我们在还没有特别深入探讨康德著作之前，通过回溯目前所描述过的内容来弄清楚这种含义。

如果批判具有上述的积极意义的话，《纯粹理性批判》就不是简单地驳斥或责难纯粹理性，或许“进行批判”的目的在于，首次界定其明确的或独特的，并因此界定它真正的本质。这种划界首先不是与……划清界限，而是在说明纯粹理性的内在划分意义上的界定，突出纯粹理性的结构划分或环节结构，就是凸显理性的使用及其相应规则的各种不同的可能性，正如康德曾强调的（A768，B796）：批判是对纯粹理性全部能力的一种全面估算；按照康德的话，它描绘或概述纯粹理性的“草图”（B XXIII），批判因此就导向了对纯粹理性全部领域之界限的测定。这种测定的实施，正如康德明确并反复提醒的那样，不是通过参考“事实”，而是出自原理，不是通过确定随便遇到的什么特性，而是通过对出于其自身的基本原理的纯粹理性的全部本质进行规定。批判是纯粹理性进行划界和测定的筹划，所以属于作为本质环节的批判，康德称之为建筑术的批判。

正如批判很少意味着简单的“审查”一样，建筑术也不是对纯粹理性之本质结构的建筑大师式的筹划，一种单纯的“装饰”。（关于“建筑术”这个词的使用，参见莱布尼茨的《第一哲学修正》，以及鲍姆伽登的《形而上学》第4节，作为建筑术的形而上学的存在论）。

在这样理解纯粹理性“批判”的实施过程中，“数学的东西”在原则性的意义上首先得以展开并同时凸显出来，也就是说，探及了其自身的界限。这同样适用于“批判”，它恰恰关系到近代一般思想的特点和近代形而上学的特殊性，而康德的“批判”按照其本原性，导向了对纯粹理性，并由此同样对数学的东西的一种新的本质界定。

2.纯粹理性的“批判”与“一切纯粹知性的基本原理体系”的关系

纯粹理性批判伴随着康德对数学的东西和数学之本质的不懈思考，伴随着区分与狭义的数学理性不同的形而上学的理性，这决非偶然。某种形而上学，某种存在者之存在、物之物性的筹划必然以这种理性为基础，因为真正的一切都取决于形而上学的这种奠基活动，它使我们回想起在鲍姆伽登那里对形而上学的定义，以及对形而上学的真理的定义。纯粹理性批判意味着对出自纯粹理性的存在者之存在、物之物性的规定性的界定，意思是：对纯粹理性的那些基本原理进行测定和筹划，在这个基础上，某物诸如其物性这类的东西得以确定。

由此，我们已经推断出，在这种“批判”中，近代形而上学的“数学”的基本特征得以维持，也就是说，先行从原理出发来确定存在者之存在。发展并为这种“数学的东西”奠基需要真正的努力，纯粹理性的基本原理必须根据其自己的特性被奠基和证明，这种特性同时就存在于基本原理之本质中，以至于它们在自身中就表现出一种有根据的关系，由于其内在的统一而相互共同归属。这样一种遵循原则的统一体，康德称之为体系，批判作为测定纯粹理性批判的内在结构和结构之基础，因此就承担着奠基的使命，展现并创建纯粹理性的基本原理的体系。

通过前面的讨论我们得知，在亚里士多德那里，作为简单陈述的话语已经成为规定物之存在（物性），即诸范畴的引线了。人们把“这个房子是高的”这样的陈述叫作判断，判断是思维的一种活动，判断是纯粹理性发生和活动的一种特殊方式。纯粹理性作为进行判断的理性，康德称之为知性，纯粹知性。话语、陈述是知性活动，是被探求的一切原理之基本原理体系，因此就是纯粹知性的基本原理的体系。

我们尝试从奠基的核心出发来理解康德的《纯粹理性批判》，所以我们从解释其中的一个段落着手，标题是“一切纯粹知性的基本原理体系”（A148，B187）。与之相关的全部章节，一直延续到A235或B294。

解释的任务在于，通过所选取的部分，彻底引导我们的问题和知识，由此达到对整个著作的领会，而这种领会又只是为了洞见“物是什么”这个问题。

为了进行充分的准备，我们可以阅读著作中的个别段落，在那些地方虽然没有直接真正地提出问题，但适合于突出康德的几个基本概念，它们涉及以下三个段落：

1）从A19，B33到A22，B36；2）从A50，B74到A62，B86；3）从A298，B355到A320，B377。

与此相反，两个序言A或B，甚至相应的“导言”反而不适合去阅读，因为它们要以对著作之整体的了解为前提条件。

通过我们的解释，不是试图要从外部去考察或概述著作的结构，毋宁说，我们要置身于结构本身之中，以便从其内部结构去体验某些东西，获得着眼于整体的立足点。

就此而言，我们只是遵循着康德本人曾经在一个匆匆记下的思考中所确定下来的一种指引，它关系到对哲学工作的评价：“人们必须从整体出发着手他们的评价，并连同其根据一道指向这种工作的理念。这些多余的东西从属于解释活动，其中的某些东西可以被丢掉或被完善。”（学院版《文集》，XVIII，Nr.5025）

纯粹理性批判首先是彻底衡量或测定理性的本质和内部结构，批判不拒绝纯粹理性，而是要第一次设定它的本质界限及其内在统一。

批判是摆在自己面前或摆在自己上面的理性的自我认识，所以，批判就是实现理性最内在的合理性，批判完成理性的启蒙。理性是出自原则的知识，并因此本身就是规则和原理的能力，所以，一种积极意义上的纯粹理性批判，必须在其内在的统一和完备性中，也就是在其体系中展现纯粹理性的基本原理。

3.对先验分析论的第二个主要部分“一切纯粹知性的基本原理体系”的解释

恰恰把这部分从整个著作中挑选出来，最初会显得很随意，充其量由此只能证明，考虑到我们的引导性问题，物的物性问题，这个重要部分会给我们带来特殊的见识，但就连这还只是一个最初的断言。问题是，对于康德本人或对于他理解自己著作的方式来说，这个段落是否具有我们所强调的重要意义，当我们称这个段落为著作的核心时，我们是否在按照康德的意思说话。这个问题可以肯定；因为康德就是在创建或统一性地论证一切纯粹知性的基本原理体系时获得了地基，关于物的知识之真理就是在这个基础上而得以创建。于是，康德就突出并界定（批判）了一个领域，由此出发首先就可以确定，对物的规定和迄今为止的形而上学的真理情况如何，真理之本质是否在这个领域中真正得到了规定，一种严格的、公理性的，即数学的知识，是否在这个领域中真正明确地步入正轨并达到了目标，或者说，这种理性的形而上学是否——正如康德所言——仅仅是一种“胡乱摸索”，确切地说，在“单纯的概念”中胡乱摸索，根本还没有通过事实本身得到证明，因此就还不具备正确性或合法性。对纯粹理性的测定，必须在回溯形而上学的同时从纯粹理性中揣测出，形而上学，即按照定义，关于人的知识之基础的科学如何可能。人的知识及其真理情况怎样？

[随后的解释将补充《康德和形而上学问题》（1929年）那部著作所缺乏的东西；参见第二版前言，1950年。

这部著作的标题不够准确，因此容易导致误解，似乎在“形而上学问题”那里所讨论的是克服形而上学所遇到的难题。可是，“形而上学的问题”却意味着形而上学本身是成问题的。]

康德在他讨论一切基本原理体系的第二个主要部分的基础上，确切地说是在这部分的开头进行了一个回顾，其标题是：“所有一般对象都区分为现象和本体的根据”（A235，B294）。他以一个直观的比喻说明，纯粹知性的一切原理体系的确立取决于什么：“我们现在不仅彻底游历了纯粹知性的陆地，并小心翼翼地查看了每一部分，而且还彻底丈量了它，给那上面的每一个东西都确定了其位置。但这片土地却是一个岛屿，本身被自然包围在不可改变的疆域中，这就是真理的陆地

（一个诱人的名称），被广阔而汹涌的海洋，真正幻象的场所所环围，其中有很多海市蜃楼，很多即将融化的冰山都谎称是新大陆，以空幻的希望不断地诱骗那些东奔西闯的航海家去做出各种发现，将他卷入那决不肯放弃，但也决不会达到目的的冒险之中。”

a）康德的经验概念

被彻底勘察和测量了的陆地，真理的坚实地基，就是被创建起来的或可创建的知识领域，康德称之为“经验”。于是就产生了问题：经验的本质是什么？“一切纯粹知性的基本原理体系”无非就是经验之本质结构的概要。一个事物的本质，按照近代形而上学，就是那种使事物本身得以可能的东西：可能性，possibilitas，被理解为使……得以可能的东西（Ermöglichende）。追问经验之本质就是追问其内在可能性，什么东西属于经验之本质呢？而在这个问题中同时包含着：在经验中作为真理而可通达的东西之本质是什么？因为当康德使用经验这个词的时候，他是在一种本质性的双重意义上来理解经验的：

1.作为主体（我）的事件和行为的经验活动。2.在这种经验活动中经验到的东西本身或作为这种经验的东西。在经验到的东西或可经验的东西意义上的经验，经验的对象，就是自然，更确切地说，在牛顿“原则”的意义上被理解为“Systema mundi”（宇宙系统）的自然。因此，经验之内在可能性的基础对于康德来说，同时就是要回答“一般自然如何可能”这个问题，其答案在一切纯粹知性的基本原理体系中被给出。因此，康德也说（前言，第23节），这些基本原理“构建了一种生理学的东西，即一个自然系统”，接着在第24节，他又把它们称为“生理学的基本原理”。这里的“生理学的”是在原始而古老的，不是在今天的意义上来说的；如今生理学意味着研究生理过程的学说，以区别于研究活生生的东西的形态的学说——形态学，在康德的词语使用中，这意味着：φύσις（自然）的λόγος（逻各斯），关于自然的基本陈述，但φύσις（自然）现在却是在牛顿意义上被思考的。

只有以明确的和有根据的方式，占据可证明的知识的稳固地基，占据经验的陆地或得到这片陆地的地图，才会获得一个位置，从这个

位置出发，有关传统理性形而上学的合法性和非分要求，即有关其可能性才得以确定。

确立基本原理的体系，就是占领知识之可能真理的稳固陆地，它是纯粹理性批判的全部任务中决定性的步骤，这个原理体系是对经验之本质的一种特有的剖析（分析）之结果。康德曾经在《纯粹理性批判》出版十年之后，即1792年1月20日给他的学生贝克（Jak.S.Beck）的一封信中写道："对于一般经验的分析及后者之可能性原理的分析，恰恰'是'整个批判中最困难的。"（书信，卡西雷尔 X，114；学院版XI，313页及以下）。关于《纯粹理性批判》中的这个最困难部分的说明，康德在同一封信中指出："一句话，因为全部的这些分析只是为了达到一个目的，那就是：说明经验本身只有借助某种先天综合原理才得以可能，而如果这些原理真的能够得到说明，尤其是简明易懂的话，那么就可以尽快进行工作了。"这里清楚地强调了两层含义：1.对于正确洞见经验，即知识的真理之本质来说，真正说明基本原理的体系是关键；2.这种说明的准备工作可能是最不好把握的。

如果我们选取了原理体系，并着眼于对这部分进行解释的话，我们只不过就是遵照了康德的明确指示，就是说，为此事先需要的所有一切都可能是最难概括的，或者只能在解释本身的进程中获得。

b）作为自然物的物

纯粹知性的原理体系，在康德最本来的意义上，是整个著作内在包含的核心，这个基本原理的体系应该在康德如何规定物的本质的问题上对我们有所启发。前面所说过的有关原理体系的重要意义，已经在方式和方法上给出了先行的预示，正如康德界定物的本质那样，他认为物以何种方式根本上是可规定的。

"物"——我们的经验之对象。因为可能被经验的东西之整体就是自然，所以我们必须把握作为自然物的物之真理。虽然康德明确区分了现象的物和物本身，但是物本身，即脱离或去除了所有我们所展示的关系的物，对于我们来说仍然只是一个X。在所有作为经验的物中，我们虽然不可避免地要一道思考这个X，但在真理中可规定的，或以其作为物的方式而可认识的物，却只是显现着的自然物。我们将把康德对于我们可通达的物之本质的问题的回答总结为两句话：1.物就是自然

物；2.物是可能的经验之对象。这里的每一个词都是本质性的，确切地说，通过康德的哲学工作而获得了明确的意义。

现在，我们来回忆一下整个讲座开始时的引导性考察。在那里，我们天天都环绕在我们近旁或与我们照面的东西的范围内提出了物的问题。当时产生的问题是，与直接照面的物相比，物理学的对象，即自然物的情况怎样呢？着眼于康德把物本质性地规定为自然物，我们可以判断出，康德从一开始所提出的，就不是环绕在我们周围的物之物性的问题，这个问题对他来说并不重要，他的目光立刻就盯上了作为数学-物理学科学对象的物。

对于康德来说，规定物之物性的这个方面成了标准，这是有原因的，我们现在根据纯粹理性批判的来历特征很容易判断出来。然而，把物规定为自然物所产生的后果，对此，康德本人当然至少应该负有一定的责任。人们可能会沉迷于这样的观点，认为跳过周围的物和对其物性的解释只是一个疏漏，这很容易补上，对自然物的物性规定可以附加上，或者到万不得已时再整理一下即可。然而，这是不可能的，因为对物的规定及其估价的方式，本身就已经原则性地包含着前提，它延伸到存在者之整体和一般存在的意义上面。当人们通常不想承认这件事的时候，恰恰通过康德对物的规定间接地学到了这一点。就是说，一个个别的物本身是不可能的，因而对物的规定并不是通过与个别物的关系就可以进行的，物作为自然物，只有出于一般自然的本性才是可规定的。在和我们首先——先于一切理论和科学——照面的东西意义上的物，它们相应或尤其只有通过某种关系才可得到规定，这种关系先于一切或超出一切而关系到自然。这种情况涉及面很广，纵然是技术的物，尽管它们看起来好像是基于科学的自然知识而创建起来的，按照其现实状况也同样是某种其他的东西，比如处于某种实际用途框架中的自然物。

但所有这一切只不过再次暗示，对物的问题的追问，丝毫不亚于对处于存在者整体之中的、进行着认识的人的某种决定性的基本把握。决定性的事情就在于，能否胜任或是否漠视足够充分地思考物的问题，它在我们历史中的时空间隔或距离，一定只有经过几百年之后才会被察觉到。随着康德步伐的分析，应该可以使我们获得考察那种决定性事件的正确洞察力。

c）关于原理体系主要部分的三步划分

我们试图要解释的《纯粹理性批判》的“主要部分”，从A148，B187开始，标题是：“一切纯粹知性的基本原理体系”。

整个部分，一直延伸到A235或B294，被分为三节：

第I节：“一切分析判断的至上原理。”（从A150，B189到A153，B193）

第II节：“一切综合判断的至上原理。”（从A154，B193到A155，B197）

第III节：“纯粹知性一切综合原理的系统展示。”（从A158，B197到A235，B287）

接下来是“对原理体系的总注释”（从B288到294）。

康德学说对基本原理的这种三分，使我们马上就想起了传统理性形而上学的三条基本原理：矛盾律、自我律和根据律。可以推测，康德那里的三分与传统基本原理有三条之间有内在的关系，解释将说明它们在何种意义上相符合。我们首先注意标题，更确切地说，首先注意最前面的两节，于是，我们就会发现至上原理这个概念，每一个都对应着判断的一个全部领域，整个主要部分的总标题表达了纯粹知性的基本原理本身，而现在言及的却是判断的基本原理，这有什么理由呢？知性是思维的能力，而思维是：“在一个意识中联结的表象”，“我思”意味着“我联结”。我以表象者的方式，把一个被表象的东西和另一个联合在一起：“屋子是热的”；“洋艾是苦的”；“太阳在发光”。“表象在一个意识中的联结就是判断，所以思维和判断是等同的，或者说，表象通常与判断相关”（前言，第22节）。

所以，如果现在主要部分的标题中不是“纯粹知性”，而是在前两节标题中的“判断”，事实上所指的也并没有什么不同，判断只不过就是作为思维能力的知性进行表象的方式。当然，为什么一般说 “判断”而不说纯粹知性，这是出于章节内容的结果。（这种活动所“完成”的事情、完成的过程和完成了的结果就是诸表象的统一，确切地说，作为被表象的统一本身，比如在“太阳在发光”的判断中发着光的太阳。）

同时，我们还可以从前面两个标题中推断出分析与综合判断的某种区分。康德曾经在针对艾伯哈特的论战性文章《一个发现，按照它，所有新的纯粹理性批判都会由于某个旧的批判而被弄得可有可

无》（1790年）中表示：为了能够完成纯粹理性批判的主要任务，“清楚而明确地把握批判所首次领会到的综合判断与一般分析判断的不同，无疑是必不可少的”，“所提到的判断的区分从来都没有被彻底领会”（学院版《文集》，S.228）。

如前所述，在关于“一切纯粹知性的原理体系”这个“主要部分”第一节和第二节的标题中，通过分析和综合判断以及它们所从属的至上原理的区分，指出了对于整个纯粹理性批判问题领域来说决定性的某种东西。因此，康德在这部著作的导言中（A6及以下，B10及以下）事先明确讨论了“分析判断和综合判断的区分”，也就决非偶然了。

而与前两个标题的内容同样重要的是第三节的标题，这里既没有言及分析判断，也没有提到综合判断的基本原理，而是谈到了纯粹知性的综合原理。纯粹知性综合原理的系统“展示”（展现），恰恰是整个主要部分的真正目标。

现在，对这三节已经进行过的解释，好像是要先行对分析和综合判断之间的区别加以讨论，可是，我们宁可按照我们的解释过程通常进行的方式，在文本直接要求的地方来讨论这种区分。我们跳过对主要部分进行的引导性考察，因为这部分（A148，B187）只有联系着著作前面的部分才是可以理解的，我们不深入讨论了。我们马上从对第I节的解释开始。

4.一切分析判断的至上原理，知识和对象（A150及以下，B190及以下）

在第一节的标题中，“矛盾律”被当作传统形而上学的三条基本公理之一，而在这里把这条原理说成是“一切分析判断的至上原理”，已经表达出了康德对这条原理的独特理解，这种理解使得他既和他之前的形而上学，也和后来的德国唯心主义，尤其是那个黑格尔区别开来。康德在他对于矛盾原理的理解方面的一般意图是，使这条原理的指导性作用产生争议，这条原理尤其是在近代哲学中自以为有这种作用。矛盾原理的这种作用，作为一切存在的知识中的至上公理，在亚里士多德那里就已经被强调了，尽管是在另外一种意义上（《形而上学》Γ3-6）。

在第三章的结尾处（1005b33），亚里士多德说：φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων，“从存在出发来看，这条原理甚至是其他一切公理（基本原理）的根据（原则）。”

康德早在1755年，就在其大学执教资格论文中首次冒险表达了反对形而上学中矛盾原理的统治地位，尽管还不明确，这篇短文冠以一个典型的标题：Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio（对形而上学首要原理的一种新阐释）。这篇论文的标题甚至很可能胜过差不多30年之后出版的《纯粹理性批判》。

a）作为人的知识的知识

当然，《纯粹理性批判》中对矛盾原理的讨论，是在另外一个特意以之为基础的层面上，在一个显然思想上占统治地位的领域中进行的，这在本节开头的第一句话中就表露出来了（A150，B189）：“无论我们的知识内容如何，也不管这些知识与客体的关系怎样，然而普遍的、尽管只是我们所有一般判断的消极条件是，它们不自相矛盾；否则的话，这些判断本身就（即使不考虑客体）什么都不是。”

一般的表述是：我们的一切知识都是有条件的，即它们的判断本身要摆脱自相矛盾。然而对于这条原则，康德超出这些一般内容而考察了各种不同情况，以及对于接下来的一切讨论来说是决定性的东西。

1.所提到的是“我们的知识”，这就是说，是人的知识，不是不确定的任何一种认识着的生物的随便一种知识，也不是某种一般知识，或全然在一种绝对意义上的知识。更确切地说，这里成问题的是我们，人，我们的知识，或者说，在这里或在全部《纯粹理性批判》中的知识。只有当涉及到一种非绝对知识的时候，通常将矛盾原理确立为条件才有意义。因为绝对知识、无条件的知识根本不可能处于条件的限制之中，对于有限知识是矛盾的东西，对于绝对知识来说根本没有必要。因此，一旦谢林，尤其是黑格尔在德国唯心主义中绝对地设定了知识之本质的时候，那么事实上，对于那样的一种认识来说，无矛盾性决不是知识的条件，而是相反，矛盾恰恰成了知识的真正要素。

2.这说明，我们的判断必然是不矛盾的，而我们的知识却不是这样；由此就暗示了，判断，知性活动，虽然是一种本质性的，但还只是建构了我们知识的一个部分。

3.我们的知识表明，它们无论如何都会拥有某种内容，或者说，它们都会与这样那样的“客体”相关，康德经常代替“客体”而使用“对象”这个词。

为了把所强调的这三条知识的规定，依其内在关系理解为人的知识，并由此出发来把握康德接下来关于基本原理的说明，就必须尽可能简洁地去表明康德对于人的知识的基本理解，就像它第一次在《纯粹理性批判》中变得明朗那样。

b）作为知识的两个组成部分的直观和思维

康德——完全清楚地意识到他所给出的这个规定的影响——在其著作一开始就按照他对人的知识之本质的理解说了一句话（A19，B33）：“无论一种知识以何种方式、通过何种手段可能与对象相关，它借以直接和对象相关，并且一切思维作为手段以之为目的的，仍然是直观。但只有在对象被给予我们时才会发现这种直观；而这至少对于我们人来说，又只有通过对象以某种方式刺激内心才是可能的。”

对于知识的这个本质规定是第一次，同样也是最具决定性的对理性形而上学的反驳，康德由此就为存在者之中的人谋得了一个全新的基本立场：一个归根到底总要特意在形而上学知识中发掘并寻求根据的立场。它与人的知识相关，这还通过第二版中的补充特别地进行了再三提醒："至少对于我们人来说。"人的知识是表象着与对象相关的知识，但这种表象活动不是单纯在概念、判断中的思维，而是——通过印象的编排和全部原理结构而凸显出来的东西——直观。真正承载着并直接与对象相关的是直观，尽管如此，它和单纯的思维一样无法单独地构成我们的知识之本质，而是思维属于直观，更确切地说，是为直观服务的。人的知识是概念性的、判断式的直观，所以，人的知识是一种特有的、由直观和思维组建起来的统一。康德在他的著作中从头到尾都在反复强调对人的知识的这种本质规定，作为例子可以引证B406，它就出现在第二版，而第二版通常恰恰被认为是对认识活动中思维之作用的突出强调："我不是通过我在单纯地思考来认识某个客体的，"（这与理性形而上学所说的相反）"而只能通过我本着一切思维都存在于其中的意识之统一意图而确定一个被给予的直观，才能够认识到任何一个什么对象。"A719，B747也表达了同样意思："我们的所有知识最终都还是要关系到可能的直观：因为只有通过直观，对象才会被给予。"这个"最终"在知识之本质结构的次序方面就等于说：首要的，第一位。

人的知识本身就是双重的，这表现在组建它的两个部分的双重性上，它们在这里被叫做直观和思维。但与这种双重的东西对应，同样本质性的简单的东西，可以说是这种双重的东西如何被叠加或划分的方式和方法。只是，假如直观和思维的结合组建了人的知识，两个组成部分显然就必然是可协调的，任何一方都包含着亲和力和共同性，这是因为，直观和思维，两者都是"表象"。表-象活动意味着，把某物带到面前或在面前拥有某物，某物作为主体所朝向、所返回的东西而出场：re-praesentare（在场化）。但直观和思维在具有表象活动的共同特征的范围内，作为表象活动的方式如何区分呢？我们现在只能进行临时性的说明："这块黑板"——我们由此就谈到了伫立在我们面前的、被我们所表象的东西，就此而言，被表-象的是这个确定的平面延展，连带这种颜色、这种亮度以及这种硬度和材质等等。

现在所列举的是直接被给予我们的东西，我们能立刻就看到或触摸到上述的东西，我们从来都直接看或触摸这种延展、这种颜色和这种亮度，这些直接被表象的东西始终是“这一个”，就是每一个这样或那样的个别的东西。这种直接的、并因此表-象每一个个别事物的表象活动就是直观，其本质通过与另外一种表象活动方式，与思维活动做比较就会更加清楚。思维不是直接的，而是间接的表象活动，它表象着所意指的，不是个别的东西，不是“这一个”，而恰恰是共相。在我说“黑板”时，这个直观地被给予的东西被理解、被把握为黑板；“黑板”——由此我就把同样被看作另外一个东西的某物摆到了面前，对于相应的被给予的东西来说，它首先在另外的教室。这种适合于“多”的表象活动，更确切地说，作为这样一种普适性，就是对某种共相的表象活动；这个普遍的“一”，所有意指的东西都从属于它的东西，就是概念。思维是在共相中，即在概念中的某种东西的表象活动，而概念不能直接在面前被发现，它需要以某种明确的方式或手段创建起来，因此，思维是间接的表象活动。

c）康德双重规定的对象

以上所说的内容同样清楚地表明，不仅认识活动是双重的，而且可认识的东西，知识之可能的对象，为了根本上成为一个对象，也必然被双重地规定。我们可以首先通过词来说明这个事实，我们所能够认识的东西，必然要从某个地方来与我们照面，要迎面而来，这意味着“对象”中的那个“对”。但并不是随便一个直接与我们遭遇的东西，随便一个消逝着的被看到或被听到的感受，随便一个压迫-或热的感受就一定是对立的东西（Gegenstand），[1]照面的东西必须被规定为伫立着的东西，规定为某种已经立起来的并持久挺立的东西。然而，由此只不过给出了一个临时的指示，就是说，同样很明显，对象也必然被双重地规定，可是现在，人的知识之对象——在康德的知识概念的意义上——到底是什么，由此还没有得到说明。康德狭义上的对象既不是仅仅被感觉到的东西，同样也不是被知觉到的东西。比如，如果我指着太阳并把这个所指的东西叫做太阳，那么，这个所提到的或所意指的东西并不是康德狭义的、作为知识之对象的对象，我所指向的石头，或黑板同样也不是。即使我们进一步关于太阳或石头说出点什么，我

们还是没有进入到严格的康德意义上的对象性的东西，尽管我们对被给予的东西进行反复确认，我们还是无法理解对象。比如，我们在反复观察的基础上说：太阳晒石头，石头就会热。这里虽然提到了被给予的东西，太阳-太阳晒-石头-热，并且这些被给予的东西也以某种判断的方式被确定，即：太阳晒和石头热被带入到了某种关系之中，但问题是，进入到了何种关系中？我们说得再清楚一些：每当我知觉到太阳，紧接着这个在我之中的（我的）知觉的，就是石头热的知觉。这种在"每次，当……，就……"的陈述中太阳和石头的表象的共同存在，是一种单纯的不同知觉之间的连接，即一种知觉判断。这里相互设定的，只是当时我的知觉以及每一个不同的知觉着的我，所以只是确定了每次直接给予我的东西是如何对我显现的。

与之相反，如果我们说："因为太阳晒，所以石头变热。"那么我就说出了一种知识，太阳现在是作为原因，石头的变热是作为结果被表象的。我们还可以用这样的话来表达这个知识："太阳晒热了石头。"太阳和石头现在不是在当时仅仅主观可确定的相关知觉相互接续的基础上被连接起来，而是说，它们在本身普遍的原因和结果的概念中，以它们自在存在或相互接续的方式被把握。这种关系不仅仅是"每当-就"，这只关涉到知觉活动的接续。这种关系现在是"如果-那么"（"因为-所以"），这就涉及到了事实本身，而不管我是否直接进行了知觉。这种关系现在被设定为必然的，这个判断所表达的内容，适合于任何时候和任何人；它不是主观的，而是适合于客体，适合于对象本身。

以感觉或知觉形式照面的东西，或这样直观地被给予的东西——太阳或阳光，石头和热。当这些被给予的东西被普遍地表象出来，并带入到诸如原因-结果那些概念中，即因果性原理中的时候，这些"对面"而来的东西，才首次作为一种本身存在着的事实情况而"立"起来。知识的组成部分，直观和概念，必须以某种明确的方式得到统一，直观被给予的东西必须被带入确定的概念之普遍性中，概念则必须达于直观或以其方式规定直观中所给予的东西。但与这个例子相关，即原则性地，这里也许要注意以下情况：

知觉判断"每当-就"并不借助一种数量上足够多的观察，就会逐步转化为经验判断"如果-那么"。同样也排除这种可能性，即任何时候"当"也不会转化成"如果"，"就"也不会转化成"所以"，反之亦然。

经验判断本身要求新的步骤，要求被给予的东西的一种不同的表象方式，即概念的方式。这种对被给予之物本质上不同的表象活动，对作为自然的被给予之物的理解活动，首先使今后的观察活动得以可能被理解为经验判断的可能的直观，使在经验判断之光中观察的条件得以可能发生改变，而这种条件变化相应的结果得以可能被探究。我们在科学活动中称为假设的东西，就是达到本质上不同於单纯知觉的另一种表象活动，即概念表象活动的第一步。经验不会"经验性"地出自知觉而形成，只能形而上学地得以可能。通过对被给予的东西进行一种特有的先行把握的、新的概念式的表象活动，这里就是通过原因-结果概念中的表象活动。由此，被给予之物的根据确立了基本原理。所以，康德狭义的对象首先是被表象的东西，被给予的东西从中以某种必然和普遍有效的方式得到确定，这样的一种表象活动是真正的人的知识，康德称之为经验。现在，我们对康德有关知识的基本理解做如下总结：

1.知识对于康德而言就是人的知识；2.真正的人的知识就是经验；3.经验在数学-物理学科学的形态中得以实现；4.康德在人们至今还称之为"经典的"牛顿物理学的历史形态中看待这种科学，并由此来看待真正的人的知识之本质。

d）感性和知性，接受性和自发性

到目前为止，我们关于人的知识所论述的，还只是初步认识到了其本质结构中的双重性，并没有说明这种结构最内在的构造情况。借助知识的双重性，首先形成对于对象之双重性的初步理解：单纯直观的"面对"还不是对象，但仅仅是概念性普遍地被思维的东西，作为持立的东西（Ständiges）同样也还不是对象。

由此就明确了，在我们的段落的第一句话中"知识的内容"和"与客体相关"意味着什么了。"内容"始终通过或作为那些直观被给予的东西：光、热、压力、颜色、声音而规定自身，"与客体相关"就是说与对象本身相关，这取决于一个直观被给予的东西在某种概念（原因-结果）的普遍性和统一性中被"立"起来。但应该注意：立起来的东西一定是一种直观性的东西，概念性的表-象活动在这里获得一种本质性的加强了的意向。

因此，当康德反复强调：通过直观对象被给予，通过概念对象被思维时，很容易引起误解，好像被给予的东西就已经是对象了，或者好像对象只通过概念就成为了对象。两方面都是错误的，不如说，只有当直观被概念性地思维时，对象才立起来，只有当概念规定直观被给予的东西时，对象才面对而立。

所以，康德是在一种狭义的和真实的，或在一种广义的和不真实的意义上使用对象这个词的。

真实的对象只是在经验中作为所经验到的内容而被表象的东西；不真实的对象是某种一般表象活动——直观或思维——所关涉的某种东西，广义上的对象既可以是被思维的东西本身，也可以是在知觉或感觉中被给予的东西。尽管康德每次都根据实际情况确定他所指的“对象”的含义，可是在这种不确定的使用中还是表明了某些迹象，即康德很快就，或仅仅着眼于某个方面来讨论并决定人的知识及其真理问题。康德忽视了去追问和规定可敞开的东西，即先于某种对象化而与我们照面的经验对象所特有的本质。假如他必须要回溯到这个领域的话，与区分单纯的知觉和经验时相比，这个程序一定会沿着从经验到知觉的方向进行，这就是说，知觉要从经验出发而得到考察，并且是某种与经验相关的“尚未”的东西。但这同样或首先也表明，作为与前科学知识意义上的知觉相关的科学知识的经验所不再是的东西。而对于康德来说，面对理性形而上学及其要求只能确定：

1.一般性地提出，人的知识的直观特性作为奠定着基础的本质组成部分；2.基于这种发生了变化的规定，同样并更加重新去规定第二个组成部分，思维和概念之本质。

至此，我们就可以更清楚地，或者说从不同方面来表明人的知识的双重特性了。到目前为止，我们称之为两个组成部分的直观和概念，前者是直接被表象的个别的东西，后者是间接被表象的普遍的东西。每种不同的表象活动，发生在相应的人的不同活动和行为中，在直观中被表象的东西作为对象被放置到面前，就是说，表象活动是一种在自己面前拥有某种照面物，前来照面的东西，就其作为这样一个本该被获取的东西而被接纳或接受。在直观中行为的特性是接受、感受、receptio、接受性。与此相反，在概念表象活动中的行为是这样一种情况，即表象活动从自身出发，对多种被给予的事物进行比较，通过比较关联一个或同一个东西并把握这个东西本身。通过比较冷杉-山

毛榉-橡树-桦树，作为一个或同一个东西“树”而达成一致的概念被说出、把握和规定。由此，这种对共相本身的表象活动必然从自身发动，并把进行表象活动者带到面前，由于“从自身出发”的特性，思维——作为概念的表象活动——就是自发，自发性。

人的直观决不可能通过其进行直观活动本身而成为提供对象本身的直观者，充其量只能以某种想象、幻想的方式才能做到，然而，就此而言，对象本身也不是作为存在者，而是作为想象的内容而被提供出来或观看。人的看是直-观（An-schauen），即被指派到某个已经被给予的东西上的看。

因为人的直观被指派到了被给予他的可直观的东西上，给予着的东西必然会显现出来，它必然可能为此而呈报，这通过感觉器官发生。借助这些感官，如康德所言，我们的感官——看、听等等——被“打动”；有某种东西给予它们，它们被触动，这样吸引我们的东西以及这种吸引者发动的方式，就是作为刺激的感觉。与之相反，在思维、在概念中被表象的是那些我们按照其形式自己所创建和整理的东西；按照其形式——这指的是，被思考的、被概念性地表象的东西，如何成为某个被表象的东西的那种方式（Wie），即以共相的方式。而那个所面向的“什么”（Was），比如“树状的东西”则相反，必须就其内容而被给予。概念的整理和安排就叫做机能。

人的直观必然是感性的，即那种必然直接被给予所表象之物的直观。由于人的直观被指派，即感性地被指派到被给予物之上，所以才要求感觉器官；又由于我们的直观活动就是看或听等等，所以我们才具有眼睛和耳朵，而不是由于我们有眼睛，我们才看；由于有耳朵，我们才听，感性就是人的直观的能力。而思维的能力，使对立的东西作为对立的东西而立起来的能力，叫做知性。我们现在可以把人的知识的双重性的特征一目了然地编排成一个序列，并同时确定不同的方面，着眼于这些方面来各自规定人的知识。

直观——概念（思维）/对象中被表象的东西本身。

接受性——自发性/表象活动的行为方式。

刺激——机能/被表象东西的发生和结果之特征。

感性——知性/作为人的内心能力，作为知识之源泉的表象活动。

康德就是根据这些关系对两个组成部分进行不同的表达。

e）思维表面上的优先地位；与纯粹直观相关的纯粹知性

在对《纯粹理性批判》进行解释，或与康德哲学进行争辩的时候切不可忽视，按照他的学说，知识是由直观和思维构成的。但这种一般性的断定，距离真正理解这些组成部分的作用及其统一方式，特别是离正确评判人的知识的本质规定还相去甚远。

在《纯粹理性批判》中，康德认为“最困难的事情”，就是分析经验的本质结构。对思维和知性活动的讨论，即对第二个组成部分的讨论，不仅占用了完全不对等的大量篇幅，而且对于经验之本质的这种分析的全部问题方向，都是沿着思维特征进行的，而我们已经认为判断就是思维真正的活动。关于直观，αἴσθησις（感觉）的学说就是感性论（参见《纯粹理性批判》A21，B35注释），关于思维，关于判断，λόγος（逻各斯）的学说就是逻辑学。关于直观的学说包括从A19到A49，所以有30页，或者从B33到B73，40页，而关于思维的学说则从A50，B74到A704，B732，占用了650页之多。

对逻辑的优先讨论，在整个著作中明显占据了不成比例的大量篇幅，同样，在个别的段落中我们也可以一再察觉到，判断或概念，也就是思维的问题首当其冲。我们也可以毫无困难地通过我们的解释之基础，并被我们称为著作之内在核心的那个章节[2]而认识到这个事实，标题说得足够清楚：它关系到判断。著作的总标题中就特别地提到λόγος（理性）。基于逻辑的这种显而易见的优先地位，人们几乎众口一词：康德断定知识的真正本质在思维、在判断中。这种看法迎合传统或旧的学说，认为真理或谬误居于判断或陈述中，真理是知识的基本特性，所以，知识问题无非就是判断问题，对康德的解释必须以这点为标准而着手。

由于这种先入之见，切入到著作的核心受到了多大的阻碍，这里不可能也无需再多说了，但对于正确领会著作的重要意义来说，这些事实状况却历历在目。新康德主义对《纯粹理性批判》的解释，通常就导致了对人的知识中的基本组成部分的低估：直观。马堡学派的康德解释甚至走得更远，直观作为一个另类部分，干脆从《纯粹理性批判》中被删除掉了。对直观置之不理的结果是，两个组成部分，直观和思维的统一问题，更准确地说，其联结的可能性之基础问题，当它

一开始提出来的时候，就走上了错误的方向。所有这些如今还以各种改头换面的形式对《纯粹理性批判》的误解所导致的结果是，这部著作所真正关切或惟一的问题，关于形而上学之可能性问题的重要意义，既没有得到正确的评价，更不要说形成创造性的成果。

然而，如何说明尽管直观在人的知识中具有基础和决定性意义，甚至康德本人还是把知识划分的主要工作集中在对思维的讨论上呢？原因同样简单而清楚。恰恰是因为康德在与理性形而上学的对立中——这种形而上学把知识之本质置入了纯粹理性或单纯概念性的思维中——凸显了作为承载人的知识的基本环节的直观，所以，现在思维才必然被撤消了迄今为止一直被赋予的优先性及其独有的作用。但批判决不满足于消极的任务，即驳斥概念性思维的非法僭越，而必然是要事先或首先去重新规定和论证思维之本质。

在《纯粹理性批判》中对思维和概念大量篇幅的讨论，丝毫不是要贬低直观，毋宁说，对概念和判断的这种讨论就是最清楚的证据，证明经过讨论之后直观仍然是决定性的，没有它思维就什么都不是。

对知识的组成部分，思维的详尽讨论，甚至在第二版还进一步加强了，这在事实上确实显得知识之本质问题惟一地就是关于判断及其条件的问题。而判断问题的优先地位所持有的根据并不在于知识的本质本来就是判断，而是在于判断的本质必须被重新规定，因为它现在从一开始就被理解为与直观，即与涉及表象活动的对象相关的某种判断。

逻辑的优先性，对思维的详尽讨论之所以是必要的，恰恰是因为思维本质上并不优先于直观，而是以后者为根据并任何时候都与之相关。《纯粹理性批判》中逻辑的优先地位，其惟一的原因就在于逻辑对象的非优先性，在于思维对直观的服务性地位。如果思维作为真正的思维一定要涉及直观的话，那么从属于这种思维的逻辑就必然或恰恰会涉及这种与直观的本质关系，因此会涉及到后者本身。感性论的短小篇幅——作为最先出现的关于直观的学说——只是一种表面现象，因为感性论现在是决定性的，即作为无处不发挥决定作用的东西，所以，它才使逻辑讨论如此庞大，逻辑必然变得如此内容丰富。

注意到这一点，不仅对于最终理解整个《纯粹理性批判》，而且首先对于解释我们的主要部分来说都非常重要。因为前两节的标题，特别是按第一节的第一句话所说的，似乎人的知识及其基本原理的问

题，就简单地沦落为判断问题，因而蜕变成了单纯的思维问题。然而我们恰恰将看到相反的情况，我们甚至可以——说得夸张一点——这样说，关于纯粹知性的基本原理的问题，就是纯粹知性一定要以之为基础的直观之必要作用的问题，这种直观显然本身必须是一种纯粹的直观。

"纯粹的"意味着"单纯的"、"空的"，一种不同的空，确切地说是指感觉上的空。消极地看，纯粹直观就是不受感觉约束的，或者说属于感性的直观。于是"纯粹"就表明：只以自身为根据并由此而首先存在着。这种纯粹的直观，在一种直接的表象活动中所表象出来的纯粹的、不受感觉约束的个别的东西，在这里也是惟一的东西，就是时间。纯粹知性首先指单纯的知性，脱离直观的知性，但由于知性本身就是那种涉及直观的知性，"纯粹知性"的规定就只能是：与直观，更确切地说，与纯粹直观相关的知性。同样的含义也适用于"纯粹理性"，它也有双重含义，它前批判地被称为单纯的理性；批判地，即基于界定了的本质，意思就是：本质性地以直观和感性为根据的理性。纯粹理性批判就是界定这种基于纯粹直观的纯粹理性，而同时就是拒绝把纯粹理性当作"单纯的"理性。

f）在康德那里的逻辑和判断

然而，洞见这种关系，即获取"纯粹知性"的本质概念，只是表明了理解第III节，纯粹知性的系统结构的前提条件。

目前对人的知识所进行的说明，使我们能够一开始就换一种眼光来读一下我们所选段落的第一句话，"无论我们的知识内容如何，也不管这些知识与客体的关系怎样，然而普遍的，尽管只是我们所有一般判断的消极条件，它们不自相矛盾；否则的话，这些判断本身就（即使不考虑客体）什么都不是"。（A150，B189）我们看到：这里一上来就从一个确定的方面，即着眼于知识的第二个本质组成部分，思维活动或判断来考察我们的知识，更准确的表达是，不矛盾性是"尽管只是我们所有一般判断的消极条件"。这话针对的是"我们所有的一般判断"，而不是针对标题所确定的话题"分析判断"。更进一步讲，这话谈到的"只是消极的条件"，而没有提到某种最高的根据，虽说文本提到了矛盾律和一般判断，但还是没有提到矛盾原理作为一切分析判断的至

上原理。康德在这里所理解的判断，先于一切分析判断和综合判断的区分。

从哪个方面来理解判断呢？一个判断究竟是什么？康德如何规定判断之本质？这些问题听起来简单，然而立刻就会变得错综复杂。因为我们知道，判断是思维的活动，通过康德对人的知识的本质规定，思维被重新说明，它本质上服务于直观。现在，人们可能会说，通过强调思维和判断的服务性地位，只是介绍了思维的一种特殊的指向，因而并没有在本质上触及思维本身及其规定，但毋宁说，为了思维返回到这种服务性位置上，思维（判断）之本质必然根本上已经被规定了。

自古以来，思维或判断之本质就是通过逻辑来规定的，所以康德，当他已经沿着所指出的方向确定了一种新的知识概念时，有关思维能够做的无非就是给通行的思维（判断）之本质规定进一步附加上它服务于直观的特性。他可以照旧采纳迄今为止关于思维的学说，逻辑学，以便随后再进行附加，如果逻辑关系到人的知识的话，那么就此而言，就必然要强调思维与直观相关。

实际上，康德对待传统逻辑，并由此对待判断之本质规定的态度，看起来似乎就是这样。然而更加重要的是，康德本人已经多次以这种方式看到并描述过这种情形了，他只是犹豫地或艰难地逐渐承认并认识到，他所发现的思维所特有的服务地位决不仅仅是附加地规定一下，毋宁说，思维以及由此逻辑的本质规定，都因此而根本上发生了改变。对于这个由此而导致了革命的明确预感，人们经常会引用那个证据，但通常都是在相反的意义上，并因此错误地理解了康德关于逻辑所说的话，这首先出现在——不是偶然的——第二版（前言B VIII）："逻辑学从最远古时代以来就已经走上了这条可靠的道路，这可以从以下事实看出来：如果人们不把删掉一些不必要的细节，或所表述的更清楚的规定算作改进的话，这些东西比起属于这门科学的可靠保障来，更算是一些修饰装点，那么，它从亚里士多德以来就不允许有任何倒退了。另外还值得注意的是，它直到今天也根本不再可能迈出任何前进的步伐，所以看来似乎已经封闭和完成了。"这种假象从现在开始证明是子虚乌有，逻辑学将被重新奠基并发生改变。

康德在某些地方清楚地达到了这种洞见，但他并没有将其进一步发展；它的意思丝毫不亚于说：只有在通过"纯粹理性批判"本身所发掘

出来的基础上，并且只能由此出发来创建形而上学。然而，没有进一步发挥，这并不是康德的意图，因为对于他来说，首先或只有在所说过的意义上的"批判"才是本质性的，但同样也不是康德的能力，因为这样一种任务确实超出了伟大思想家的能力；因为这个任务所要求的，决不亚于超越其本性行事，这决不可能。但是，尝试突破禁区最大的困难在于思想活动的决定性转变，在柏拉图、莱布尼茨，尤其在康德，然后在谢林和尼采那里，我们可以以各种不同的方式，体验到有关这种根本转变的某种东西。只有黑格尔表面上似乎成功地跳出了这种阴影，但只是在他消除这种阴影，即消除人的有限性，将其带到光天化日之下的意义上，黑格尔跳过了阴影，但他也因此并没有跳出阴影。而每一个哲学家都必然想跳出来，这种"必然"是他的使命，阴影越长，跳得就越远，这同某种创造性人格的心理学毫无关系；它只涉及到属于工作本身的、在工作中所获得的运动形态。

康德对于看起来非常枯燥无聊的问题"判断之本质在于何处"的态度，表现出了有关这种根本转变的某种东西。从他提出的新的知识概念出发，来估价对判断的相应本质规定的全部影响，对于康德来说有多么的艰难，这就显示出了《纯粹理性批判》第一版和第二版的关系。实际上，所有决定性的洞见都在第一版中就获得了，尽管康德在第二版的重要段落中，才成功地说明了符合他的基本立场的、对于判断的本质界定。

此外，如果康德再三强调由他所确立的分析和综合判断的区分的根本性意义的话，那么，这无非就是说：一般判断的本质被重新规定了。那种区分只是这种本质规定的必然结果，并由此同样回过头来说明被重新理解的判断之本质的特征方式。

指出前面所有论述过的内容是必要的，由此"依照康德，判断之本质在于何处"这个问题，如果我们不是立刻或完全顺从他的规定的话，不容易对付，这也并不意外。因为康德从来都没有在他本人所达到的洞见的基础上，系统地展现过他对判断的本质规定，也没有或恰恰没有在他留给我们的逻辑学讲座中——人们最早可能会猜测——给我们说明。这个情况特别要慎重考虑，因为1.讲稿和附件无论如何都是成问题的东西，特别是那些讨论困难事情的段落；2.康德在其讲座中恰恰总是坚持传统学说，以其学院秩序和论述为引线，所以，表达的并不是事实本身的内在体系，就像他表达其思想时那样。康德在其逻辑学讲座

中，作为指南所使用的迈尔（Meier）的《理性原理摘要》是一本教科书，其作者就是前面提到的沃尔夫的学生鲍姆伽登。

鉴于讨论判断问题的这种状况，康德迫使我们要在他那里给一种独立、系统而又简练的判断之本质规定的描述作出最准确的评估。按照所说的，这本身就表明了分析判断和综合判断的决定性区分。

“判断之本质在于何处”这个问题可以首先从两个方面提出，一是沿着传统的对思维规定的方向，然后是沿着康德所重新界定的方向。后者所采取的方式是，不完全排除传统所给予判断的特征，而是将之纳入到判断之本质结构中，这就预示着，这种本质结构并不像前康德的逻辑学所认为的那样，或者像人们今天又早已——不管康德——看作事实的东西那样简单。考察判断的全部本质之困难的最内在原因，不在于康德体系的不完备，而是在于判断本身的本质结构。

这里要提醒一下，我们前面已经顺带指出，在多大程度上自从柏拉图和亚里士多德以来，λόγος（逻各斯）或陈述就成了规定物的引线，借助“陈述”的四层含义，我们指出了判断的划分结构并以图示形式表明了这种结构。在那里所触及到的东西，现在在康德对判断之本质规定的一个简短的系统展示中，找到了其本质性的补充。

---

[1] Gegenstand就是“对象”、“对立的东西”，由gegen“对”和stand“立”组成。在这里，海德格尔在讲完“对”之后，强调对象的这个立“stand”，所以翻译成“对立的东西”。——译者

[2] 指的是“一切纯粹知性的基本原理体系”。——译者

5.康德对判断的本质规定

a）传统的判断学说

我们从传统的判断学说出发，把在其历史中形成的各种不同或变化先放在一边，只回忆亚里士多德对于陈述（判断），λόγος（逻各斯）的一般规定：λέγειν τι κατά τινος，“借某物言说某物”；praedicere（预示、规定）。因此，陈述就是：一个谓词与一个主词相关，“这块板是黑色的”。康德表达出了判断的这种一般特征，他在重要章节“分析判断与综合判断的区分”的一开头（导言A6，B10）就说：在判断中“主词与谓词的关系得到思考”。判断是一种关系，在其中或通过这种关系，一个主词的一个谓词被确认或否认；据此就有了确认的、肯定的和否认的、否定的判断，“这块板不是红色的”。留意这一点很重要，通常自亚里士多德以来，在康德那里也同样，简单的肯定（或真实的）陈述就被确定为一切判断标准的基本形式。

康德所谈及的判断与传统的相符合，在其中“主词与谓词的关系得到思考”，这涉及到了一般的判断，但问题是，是否由此就穷尽了判断之本质或真的把握到了核心内容。与康德所谈及的东西相关所产生的问题是，他是否承认，借助所引用的或由他本人所使用的判断的特征，就说中了判断之本质，康德不会承认这一点。另一方面，人们也看不到还应该进一步给判断之本质规定带来些什么内容，最后，也没有必要再获取进一步的规定。毋宁说，应该反过来看，所给出的规定已经漏掉了本质性的环节，因此，这只能取决于我们要看到，真正的本质环节的暗示，如何本来或恰恰就存在于所给出的规定中。

然而，我们由此就可以追随康德新的步伐了，不过，事先简单地提一下他那个时代流行的，或同样被他所重视的对判断的理解是有好处的。为此，我们选择沃尔夫在他著名的《逻辑学》中所给出的判断的定义。在第39节中提到：actus iste meintis， quo aliquid a re quadam diversum eidem tribuimus， vela b ea removemus， indicium appellatur［我们在灵魂的活动中，根据某种事实把这些不同

的内容指派给某物——tribuere（κατάφασις）（肯定），或者从它那里拿走——removere（ἀπόφασις）（否定），这就叫做判断（iudicium）]。据此，第40节说：Dum igitur mens iudicar， notions duas vel coniungit， vel separat [因此，当灵魂进行判断的时候（indem），它或者联结或者拆分两个概念]。与之相应，要注意第201节中：In enunciatione seu propositione notions vel coniunguntur， vel separantur（在陈述或句子中，概念或者被联结或者被拆分）。

这位概念分析大师的一个学生的学生，前面提到的迈尔教授，在他的《理性原理摘要》第292节中对判断进行了如下规定："判断（iudicium）是几个概念的某种逻辑关系的表象。"——在这个定义中，逻各斯被规定为某种逻辑关系的表象，特别是"逻辑的"；可以看出，在康德所使用的手册中的判断定义，只是肤浅地复述了沃尔夫的规定，"判断是几个概念之间的某种关系的表象"。

b）传统学说的不足之处；数理逻辑

我们首先提出康德所反对的经院哲学的这种判断定义，最表面的区别在其中得到了最明确的表达。这出现在《纯粹理性批判》第二版中，更确切地说，出现在某个章节的上下文关联中，康德完全改写了第二版并以此消除了模糊的地方，但并没有在根本立场上有所改变。这就是关于"纯粹知性概念的先验演绎"的那个章节，判断的本质规定出现在第19节（B140及以下）。段落本身以这样一句话开始："我从来都不会满足于逻辑学家对于一般判断所给予的说明，正如他们所言，它是：两个概念之间的某种关系的表象。""说明"意味着把某事弄清楚，并不推导出原因性的东西，康德这里作为不充分的东西所驳斥的，恰恰就是迈尔，即鲍姆伽登和沃尔夫的判断定义，所指的就是自亚里士多德以来通行的以逻辑的方式，把判断规定为陈述，λέγειν τι κατά τινος（借某物言说某物）。但康德并没有说，这种特征是错误的；他只是说，它是不能令人满意的，所以，他本人可以使用这个判断定义，他在《纯粹理性批判》出版之后还在使用这个定义，在第二版中也同样如此。因此，康德在大约1790年左右所进

行的研究中说道：“知性只能在判断中显示其能力，它无非就是一般概念关系中的意识之统一……”（《……进步》，福伦德出版，第97页）[1]。在某种关系被表象的地方，就一定有保持这种关系的某种统一被表象，这种统一通过关系被意识到，所以在判断中被意识到的东西，一定具有某种统一的特性。亚里士多德已经表达出了完全相同的看法（（《论灵魂》）Γ6，430a，27页以下）：在判断中，σύνθεσίς τισ ἤδη νοημάτων ὤστερ ἒν ὄντων“始终已经有诸多表象汇集于某种统一中”。判断的这种特征适用于一般判断，这里举一个我们以后一定会用到的例子：“这块板是黑色的”；“一切物体都是有广延的”；“有些物体是重的”。一般来说，这里有某种关系被表象了，诸表象被联接起来，我们在“是”或“有”中发现这种联接的语言表达。因此，这种“关系词”（康德）也称之为“联系”或系词，据此，知性就是联接表象的能力，即表象这种主词-谓词-关系的能力。把陈述的特征作为表象之连接是正确的，但是不能令人满意的，这种正确但不充分的陈述定义，成了理解和研究逻辑的根据，如今或千百年来被大肆渲染并被称为数理逻辑（Logistik）[2]。借数学方法的帮助所试图做的，是要计算出陈述连接的体系；因此，这种逻辑也称为“数学逻辑”，它提出某种可能的和合理的任务。数理逻辑所提出的，当然不完全仅限于逻辑，即某种关于λόγος（逻各斯）的思考，数学逻辑决不是在它规定，或根本上能够去规定数学思想和数学真理之本质意义上的一种数学的逻辑，毋宁说，数理逻辑本身只是一种应用于原理或原理形式上的数学。所有数学逻辑或数理逻辑本身必然要置身于任何逻辑领域之外，因为它们出于最本己的意图，必然从根本上把λόγος（逻各斯）、陈述不充分地确定为单纯的表象连接。数理逻辑被视为一切科学的科学逻辑的非分要求，一旦其开端之有限或未经思考的性质被看透之后，就会自行垮台。同样富有特色的是，数理逻辑把所有那些超出其特有的、把陈述规定为表象连接的东西，都描述为与之毫不相干的“比较细微的区别”的问题，但这里不是比较细微或比较重大的区别的问题，而是是否涉及到了判断之本质的问题。

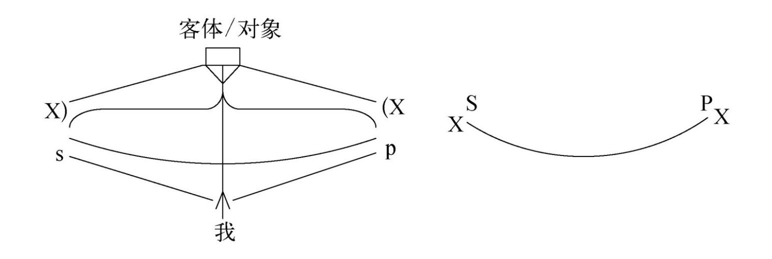
如果康德说，前面所引用的经院逻辑中对判断的“说明”是不令人满意的话，那么这种不令人满意的状况决不仅仅是个人的，尤其不是依

康德的愿望被估价的。毋宁说，前面提到的说明，无法满足从本质出发而走向事实本身的要求。

c）在康德那里判断的对象相关性和直观相关性；统觉

康德对判断所做的重新规定原话是什么呢？康德说（同前，B141）："判断无非就是使被给予的知识获得统觉之客观统一的方式。"我们还无法立刻完全把握这个定义及其个别部分的规定，由此使某种引人注目的东西映入眼帘。它不再是关于表象和概念的说明，而且谈到了"被给予的知识"，即在知识中被给予的东西，因此就涉及到了直观，它谈到了"客观的"，即对象性的"统一"。这里作为知觉活动的判断不仅通常关系到直观和对象，而且，从这种关系出发，甚至其本质就被规定为这种关系。通过在直观和对象关系中固定下来的判断之本质规定，这种相关性首次被清楚明确地置入到知识之统一结构中。由此出发，就形成了一种新的知性概念，知性现在不再仅仅是表象联结的能力，而且根据第17节（B137）："知性一般来说就是知识的能力。后者就在于被给予的表象与某个客体的明确关系。"

我们可以通过一个图来说明新的情况。当我们以后从对判断的重新理解出发，阐明分析和综合判断之间的本质区别的时候，同样还应该以之为线索。



在第一次提到的判断的定义中，简单地涉及到了与概念、主词和谓词的关系。这样一种关系的表象活动要求某种actus mentis（思想活动），这是不言而喻的，因为知性的某种活动方式属于全部知性活动。与此相反，在新的定义中话锋指向了知识之客观统一，即某种属于客体的直观之统一并决定性提到了客体，这种表象关系作为整体与客体相关。但同时对于康德来说，立刻也设定了与进行思维和判断的

“我”的意义上的“主体”的关系，这种与“我”的关系，在真正的判断定义中被叫做统觉。Percipere是对对象性的东西的简单感知或把握；在统觉中，加上以某种方式被把握了的对象与“我”的关系，以及这个“我”本身也由此（ad）一道被percipiert（感知）或把握。如果不是某个照面物以其面对而立的方式，对于某个表象者、展现者来说当前在场的话，这样一个对象本身的面对而立就是不可能的，表象者本身也由此一道出场，虽然不同样是作为对象，而只是作为照面物在其“面对”方面通常所要求的某种指向性关系，指向期待着照面物的东西。

现在，我们通过把传统的和康德自己的两个判断定义相互比较，看起来似乎康德只是把某种迄今为止省略掉了的东西加进了判断定义中。但这决不是“简单的扩充”，而是关系到对整体的一种更为本原的理解，所以，我们必须从康德的本质规定出发，才能够估价传统定义的状况。如果我们真的理解了这些，那么就清楚地表明，我们突出一个结构环节，而这个环节，可以说只是展示了一个人为的产物，它抽掉了承载着与对象和认识着的“我”的关系之基础。

意在追问形而上学之可能性问题，必然决定性地转化为人的知识之本质问题，由此出发很容易判断，为什么传统的判断定义从来都不曾使康德感到满意，也就是说，不可能导致与事实本身相和谐。

如果我们想要更加清楚地理解康德的新的判断定义，那么这无非就意味着，我们要弄清楚已经提到过的分析和综合判断的区别。我们追问：这里的判断从哪个方面得以区分？这种引导性的方面对于判断的新的本质规定意味着什么？

所有研究康德的区分的那些纠缠不清的、不恰当的和毫无结果的尝试，从一开始就错在以传统的判断定义，而不是以康德所得到的定义为基础。

区分所表露出来的，无非就是对于逻各斯和所有属于逻各斯的东西，即“逻辑的东西”的理解发生了变化。直到现在，人们还在与概念的关系和关联中看待逻辑的东西之本质，康德对逻辑的东西的重新规定是——与传统所坚持的不同——某种完全令人惊讶的或几乎荒谬的东西，这种规定声称，逻辑的东西恰恰不在于与概念的这种单纯的关系。显然，由于完全清楚他对逻辑的重新规定所产生的影响，康德在重要的第19节的标题中明确了这一点，原文是：“一切判断的逻辑形式都在于其中包含着概念的统觉之客观统一。”作为方法性的指示来理

解，这意味着：所有对于判断之本质的研究，都必然从判断之完整的本质结构出发，正如从与对象或认识的人之关系出发而事先确定那样。

d）康德对分析和综合判断的区分

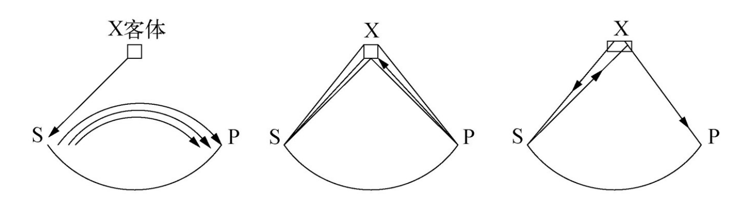
那么，分析和综合判断的区分是什么呢？对于这种区分的说明，可以从哪个方面使我们获得判断之本质令人满意的洞见呢？到目前为止，关于这种区分我们只知道，对两者的界定引导着我们主要部分中最前面的那个章节，从名称中我们暂时无法推断出更多。我们很容易随之陷入错误，确切地说，之所以如此，是因为这样命名的区分同样也遇到了传统的判断规定，甚至其最早的形成可以追溯到亚里士多德的使用。分析性的东西，分析就是分解、拆开、διαίρεσις（分开、区分）；与之相反，综合就是聚集在一起。

如果我们还曾把判断确定为主词和谓词的关系，那么马上就会得出结论：这种关系，即谓词对主词的断定，是一种综合，比如"板"和"黑色"。但另一方面，两个关系环节为了组合到一起，又必须被拆开，任何综合之中都存在着分析，反之亦然，所以，每一个判断作为表象关系——不仅是顺带的，而且是必然的——同时是分析和综合的。由于按照这个说法，每一种判断本身都是分析和综合的，于是，分析和综合判断的区分就没有意义，这种考虑是正确的。只不过，康德并不是将其区分创建在传统所意指的判断之本质的基础上，在康德那里，分析和综合所意味的含义，不是从传统出发的，而是出自新的本质界定。为了真正看到区分和区分的引导性方面，我们画一个图做辅助，同时举一个分析和综合判断的例子。

"一切物体都是有广延的"这是按照康德的一个分析判断；"一些物体是有重量的"（导言，2a节）是按照康德的一个综合判断。着眼于这个例子，人们可能会由此来确定这种区分，分析判断中所谈到的是"一切"，而综合判断谈到的则是"一些"。两种判断之间的这种不一致当然不是偶然的，而这并不足以把握所寻求的区分，尤其是当我们仅仅在传统的逻辑意义上来理解并且说：第一个判断是普遍的（universales），而第二个是特殊的（partikulares）时就更是如此。"一切物体"，这里意味着普遍或一般的物体，按照康德的意思，这种

“普遍”在概念中被表象，“一切物体”，这意味着物体根据其概念被理解，着眼于我们通常用“物体”这个词所意指的东西。关于物体，按照其概念来理解，我们通常对此的表象，我们可能，甚至必然会说：它是有广延的，物体可以是一个纯粹几何学的，或者一个物质性的、物理学的东西。谓词“广延”存在于概念本身之中；在单纯的概念分析中就可以发现这个环节，在“物体是有广延的”这个判断中所表象的主词和谓词之关系的统一，两者的共同归属性，在物体的概念中有其规定的基础。当我通常以任何一种方式对于物体加以判断时，我就必然已经拥有了关于对象的某种就其概念意义上的知识。关于对象毫不犹豫地就说出来的，作为存在于概念中的东西，也就是说，如果判断之真理本身仅仅基于对主词概念本身的分析，那么，这种只基于分析的判断就是一种分析判断，判断的真理以对概念本身的剖析为基础。

我们以下面的图来说明所说的内容：



按照新的规定，与客体（X）的关系从属于判断，也就是说，主词在其与客体的关系中被意指。但现在，这种关系可以各种不同的方式被表象。首先，客体只是作为在共相、在概念中所提到的东西而被表象，在其中，我们已经拥有了客体的知识，并且我们可以借助客体（X）的转向，直截了当地从这个X，从纯粹主词概念“物体的”所包含着的东西中获得谓词。这样一种分析的判断只是更清楚或明确地描述我们已经在主词概念中所表象的内容，因此在康德看来，分析判断仅仅是进行解释的判断，它并不就内容方面扩展我们的知识。我们举另外一个例子，“这块黑板是有广延的”这个判断是一个分析判断，在作为一个物体性的东西的黑板概念中就存在着广延性。这个判断是自明的，也就是说，主词和谓词之关系的设定，在我们关于黑板所具有的概念中就已经拥有其根据。与此相反，如果我们说，“这块板是黑色的”，那么所说的内容就不是自明的，板也可能是绿色或白色或红色的，在板的概念中并不已经——像存在着广延那样——确定地存在着红色，那块板被染上了什么颜色，它是黑色的，这些只能根据对象本身

来辨认。所以，为了获得规定的根据，在这里，主词和谓词的关系就基于这种根据，表象活动必须采取一种不同于分析判断的方式，即通过对象及其确定的被给予状态的方式。

从分析判断出发而言，这就意味着：我们不可能停留在主词概念中，而且也不能仅仅关涉到一般性地属于黑板的东西，我们必须走出或超出概念而采取面向对象本身的方式，而这就意味着：加上对象的概念，现在对象本身也必然被表象，这种就此对象而一道进行的表象活动就是综合。谓词在一种判断中以通过某个X或退回到这个X的方式而加入到主词中，这种判断就是综合的判断。"除了被给予的概念之外，某些作为使之得以可能的基础而必然要添加进来的东西，一道指示着超出它的谓词，这种情况可以用综合这个术语清楚地表达出来"（《一个发现……》，《文集》，VIII，第245页）。

在传统判断定义的意义上，在分析判断中同样是谓词被判定给主词，由于考虑到主词-谓词-关系，分析判断同样也是综合的，相反，综合判断同样是分析的，但这个方面在康德做区分的时候并不是指导性的。现在我们看得更加清楚，当它们被单独强调或惟一地冒充为判断关系的时候，这种普遍的判断关系将意味着什么，那就是，它们被摆在了无关紧要的、中立化了的主词和谓词之间的关系面前，这种关系在分析和综合判断中是一般性的，而两种判断本质性地不同。这种敉平了的、苍白的形式被说成是判断之本质，而灾难性的后果是，这种确定任何时候都是正确的。我们的描述现在可能会产生一种印象，即主词-谓词-关系首先或先于其他一切是承载着的东西，而其他的则是附属的东西，就这一点而言会形成误导。

确定分析和综合判断的区分所依据的决定性的方面，是主词-谓词-关系本身与客体的关系。如果这个客体只是在其概念中被表象，而这种关系被设定为先行被给予的东西的话，那么，虽说客体（对象）在某种意义上是衡量尺度，但只是作为被给予的概念；这种概念只能以其被拆分的方式给出规定，或者说，只有被拆分的并由此而被突出的内容才被判定给对象。论证活动在概念分析领域内进行，对象在分析判断中也同样是决定性的，但只是在其概念的范围内。（参见A152，B190："因为对于在客体的知识中已经作为概念而存在并被思考的东西而言，……")

但如果客体对于主词-谓词-关系来说是直接决定性的，如果陈述获得了表明客体本身的途径，这个客体由此而作为奠基着的或基础性的东西，那么，判断就是综合的。

区分活动按照主词-谓词-关系之真理的规定基础的可能差别来划分判断，如果规定基础在于概念本身，那么判断就是分析的；如果在于对象本身，判断就是综合的。这种判断从对象本身出发，给以前的对象知识附加了某种内容，它是扩展着的判断；与之相反，分析判断只是解释性的。

详细讨论了的判断区分以新的判断概念，以与对象本身之客观统一关系为前提条件，同时，它们用于促成对判断之全部本质结构明确的洞见，这些都必然已经变得明朗。尽管如此，我们还无法清楚地看到，在纯粹理性批判的任务范围内，这种分析和综合判断的区分应该怎样。我们把这种区分从正面规定为对纯粹理性，即得以可能的东西的本质界定，从反面规定为对从单纯概念出发的形而上学之狂妄的驳斥。

e）a priori（先天的）-a posteriori（后天的）

以上提到的区分在何种程度上对于批判来说具有一种奠基性的意义呢？一旦我们从某个迄今为止有意撇开的方面来说明分析和综合判断，我们就可以回答这个问题。

在澄清数学的东西之本质，描述近代自然科学和一般近代思维方式中的数学思维发展的时候，我们遇到了一个值得注意的事实情况。牛顿的那个第一运动定律和类似的伽利略落体定律，两者本身都具有独特的地方，即它们都先行跳过了严格意义上的核实或经验。在那些原理中，有关物的某种东西被先行认识到，这种事先的认识按照等级位于所有进一步关于物的规定之先或之前；先行认识的拉丁语是：a priori，早于其他东西。其所意指的并不是，这种先行认识本身按照我们的知识的历史性形成的顺序首先被认识，而是说，先行认识的原理按照等级是最先的，如果它本身和为知识本身奠基或创建知识相关的话。所以，一个自然研究者可能已经长期拥有了关于自然多方面的了解或知识，但他并没有特意了解最高运动定律本身；尽管如此，在这

条定律中所设定的东西，事实上总已经是所有特殊陈述的根据，它们在确定运动过程及其规律性领域中形成。

先天的东西之先天性是物之本质的一种特性，使物得以可能成其所是的东西，根据事实和“自然”先行于物，尽管我们首先是根据这种先行的东西，把握有关物的任何一种最切近状态或性质[有关prioritas naturae（自然的优先性）参见莱布尼茨，ed.Gerhardt，II，263；1704年1月21日给伏尔德的信]，但按照明确把握的顺序，事实上先行的东西却是后来的，πρότερον φύσει 是 ὕστερον πρὸς ἡμᾶς。事实上先行的东西在认识顺序上是后来的东西，这种说法很容易而且一再会导致误解，认为同样按照事实，它应该是一个附属的东西，并因此是不重要的或根本上无所谓的东西。这种广泛流传、懒惰随便的意见，与对于物之本质和本质知识的决定性意义所特有的盲目性相对应，这种本质上的盲目性的统治，对于知识和科学革命来说必然形成阻碍。另一方面，知识或人的知识立场的变革取决于事实上先行的东西，对于追问而言，同样以正确的方式被把握为先前的东西，被把握为持久的主题。

a priori（先天的）是物之本质的头衔，存在者之存在通常根据把握物之物性的情况，根据这种a priori及其先天性被说明的情况而得到领会。我们知道：对于近代哲学来说，在真理和原理等级秩序中，自我律是第一原理，即在纯粹的“我”，作为出类拔萃的主体的思维中被思考的东西。而其结果就是，一切在主体的纯粹思维中被思考的东西都被看作a priori，a priori是那种在主体中，在内心中准备好了的东西，这种a priori是属于主体之主体性的东西。与之完全不同，那种通过走出主体并到达客体而在知觉中首先被通达的东西，是——从主体来看——后来的东西：a posteriori（后天的）。

有关这种区分的历史——a priori（先天的），按照等级先行的，和a posteriori（后天的），相应后来的东西——这里无法再深入探讨了，康德以他的方式从近代思维出发，采纳并借助它说明了分析判断和综合判断的区别。分析判断，其主词-谓词-关系之真理的规定根据只在概念之中，从一开始就停留在概念分析的范围内，所以在单纯思维领域内，它是a priori（先天的），所有分析判断依其本质都是a priori。综合判断，是a posteriori（后天的），我们在这里必须首先超出概念而达到对象，诸规定从对象出发而“后来”被获得。

f）先天综合判断如何可能?

我们现在从康德对判断之本质的说明出发看一下传统形而上学。对传统形而上学的某种批判，必然要界定在其中发生或被要求的思维和判断之本质，以康德的判断学说的眼光来看，传统的近代形而上学要求怎样的判断形式呢？正如我们所知，理性形而上学是出于纯粹概念的知识，因此是a priori（先天的）。可是，这种形而上学并不想成为逻辑学，不仅仅希望从事概念分析，而是要求去认识超感性领域——神、世界、人的灵魂，所以要求认识对象本身，理性形而上学想要扩展有关这些对象的知识。按照它的要求，这种形而上学的判断是综合的，但同时却是通过单纯的概念、单纯的思维而获得的，是a priori（先天的）。理性形而上学之可能性问题于是就用这种形式来表达：其所要求的判断如何可能，即综合判断，更确切地说，先天综合判断如何可能？我们说"更确切地说"，因为a posteriori（后天的）综合判断是可能的，这不费力气就可以看出来。如果我们超出概念，并给知觉或感觉的被给予性，a posteriori（后天的），后来的东西——从作为先前的东西的思维来看——以发言机会的话，那么，我们的知识每一次都会得到某种扩展（综合）。

另一方面，先天分析判断如何可能，同样是非常清楚的，它作为解释性的判断，只是给出了已经包含在概念中的内容。与此相反，目前我们还无法理解，先天综合判断应该如何可能。按照目前的说法，这样一种判断的概念本身就无论如何已经是矛盾的，因为综合判断是a posteriori（后天的），我们只需确定a posteriori（后天的）而无需确定"综合的"，就可以看到问题之荒谬，这就等于说：一个先天的后天判断如何可能？或者，因为一切分析判断都是a priori（先天的），我们无需确定a priori（先天的）而只需确定"分析的"，就可以把问题以这种形式来表达：综合判断如何可能是分析的？情况就是这样，就像我们想要说：火如何可能作为水？答案是不言而喻的，这就是：不可能。

先天综合判断的可能性问题就好像是在要求，超出对象而建构某种联结性的或规定它的东西，而无需到达或返回到对象上。

然而，康德的重要发现恰恰就在于让我们看到，先天综合判断是可能的，尤其是它如何可能。对于康德来说，关于如何可能的问题表

达了双重意思：1.在什么意义上；2.在什么条件下。

先天综合判断，如其所表明的那样，只有在严格而明确的条件下才是可能的，理性形而上学无力满足这些条件，所以，在其范围内无法做出先天综合判断。理性形而上学最严格的计划本身崩溃了，应该强调：之所以没有成功，不是由于外在的阻碍或限制，使其无法达到所设定的目标，而是由于这种知识依其特性所要求的条件，由于它的这种特性而无法得到满足。从其不可能性的内在根据上来驳斥理性形而上学，当然就要以正面表明那些使先天综合判断得以可能的条件为前提，从这些条件的性质出发，同样就规定了先天综合判断如何，即只有在什么意义上才是可能的，在某种意义上，对于这个问题，一直到康德，哲学或人类的思想根本就没有意识到。

在确证这些条件的时候，这同时表明：在界定这样形成的判断之本质的时候，康德不仅认识到它们在什么程度上是可能的，而且也认识到它们在何种程度上是必然的。它必然使作为经验的人类知识得以可能。按照康德仍然坚持的近代思维传统，知识基于基本原理，我们人的知识必须作为其可能性条件而以之为基础这些基本原理，必然具有先天综合判断的特性。在我们主要部分的第III节中所做的，无非就是系统地展示并论证这种综合的而同时又是先天的判断。

g）避免矛盾的原则作为判断之真理的消极条件

由此出发我们就已经提前理解了，为什么这个第III节之前先有两节，第一节讨论分析判断，第二节讨论综合判断。以这前两节为背景，在第三节中所讨论内容的独特和新颖性，整个著作的核心的意义才首次变得明朗。在彻底澄清了分析和综合判断之区分的基础上，我们同样可以理解，话题为什么涉及到了这种判断的至上原理，或者更确切地说，这条原理意味着什么。

分析判断和综合判断，着眼于其与客体相关的各自不同的方式，即着眼于主词-谓词-关系之真理的规定基础的各自不同方式而相互区别开来。至上原理是首要的和真正的基础之奠定，判断所关涉到的种类之真理由此而得以确立，所以，我们现在可以完全回过头来说：

我们的主要部分的前两节，就它们各自讨论形成判断的两种方式之本质区别而言，既形成了对于分析判断，又形成了对于综合判断之

本质的原始洞见。一旦话题涉及到分析和综合判断，确切地说，康德意义上的判断和一般判断之本质就要在与客体之关系中，或出自这种关系而得到把握，所以要根据《纯粹理性批判》中重新获得的判断概念来把握。

因此，如果在我们的主要部分中通篇讨论的是判断的话，那么这并不或不再意味着考察的就是思维本身，而是意味着：思维与对象，并由此与直观的关系被当作了问题。

所尝试的简短而系统的关于康德判断学说的思考，应该使我们能够理解接下来对第I节的讨论，也就是说，获得康德接下来所谈及内容之内在关系的眼光。

一个判断不是分析的就是综合的，也就是说，它所具有的真理之规定根据要么在被给予的主词概念中，要么在对象本身之中。我们只能把一个判断当作主词-谓词-关系来考察，由此，我们只把握了判断结构的某种残骸，这种残骸为了成为其所是的东西，说出某种主词-谓词-关系。同样处于某种条件之下，即上述的主词和谓词一般来说要相一致，也就是说，可相互判归而不发生矛盾，只是，这个条件还没有给出判断之真理的全部根据，因为这还不是完整的概念。

单纯主词和谓词的一致性只能说明，作为λέγειν τι κατά τινος（借某物言说某物）的一般陈述或一般判词，只要不受矛盾的限制，就是可能的。然而，这种一致性作为言说的条件，还没有达到判断之本质的领域，判断在这里还不是着眼于基本给予和对象的关系来考察的，单纯主词和谓词的一致性，关于判断之真理所说出的内容如此之贫乏，以至于主词-谓词-关系尽管不矛盾，但也可能是错误的或根本没有根据的。“但即使在我们的判断中真的没有矛盾，判断仍然还是有可能这样来联结概念，就像它不是对象所造成的，或者同样，没有任何既非先天也非后天的、使这样一个判断有效的根据给予我们，就是说，一个判断即使在没有任何内部矛盾的情况下，也有可能要么是错误的，要么是没有根据的。”（A150，B190）

现在，康德才给出了简洁表达“著名的矛盾原理”的公式：“与之矛盾的谓词不归于该物。”（A151，B191）在他的《形而上学讲座》中（Pölitz，第15页）这个表达式的原文是：nulli subjeto competit praedicatum ipsi oppositum（与其本身相对立的谓词不归于主词）。

两种理解并没有本质的区别，《纯粹理性批判》中的表达特别提到主词概念与之相关的物；《讲座》中则只提到主词概念本身。

在我们的第I节的最后一段，康德论证了他为什么要以这种传统所不容的表达形式来确立矛盾原理，“但在这条虽然被抽掉了全部内容而只是形式上的著名原理的表达式中，却仍然由于不小心或完全多余地在其中搀杂或包含了一个综合，这个表达式说：某物不可能同时存在又不存在”。在亚里士多德那里，矛盾律表达为：τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό（就同一个东西而言，它不可能在同一个地方同时出现又不出现）。（《形而上学》Γ3， 1005b 19）沃尔夫在他的《存在论》的28节中说：Fieri non potest， ut idem simul sit et non sit（同一个东西同时存在又不存在，这种事情不会发生）。在这些表达中引人注目的是ἅμα，simul，同时，都是时间规定，在康德自己的表达中却找不到“同时”，为什么略掉了呢？“同时”是一个时间规定，因此就表明了作为时间性的，即作为经验对象的对象。假如矛盾原理只是被理解为一般主词-谓词-关系的消极条件的话，这种意义上的判断就被掐断了与对象及其时间规定之关联。但即使人们给予矛盾原理以一个积极的意义，正如立刻就发生的那样，按照康德的说法，这个“同时”作为时间规定还是不适合于它的表达式。

h）避免矛盾的原则作为同一性原理的消极表达

矛盾原理在什么程度上可以被转化为一种积极的使用，以便它不仅仅表现为一般主词-谓词-关系之可能性的一个消极条件，即在所有可能的判断中所展现的消极条件，而且对于判断的某种确定方式而言是一个至上原理呢？传统的理性形而上学的看法是，矛盾原理是所有一般判断的基本原理，也就是说，在康德看来，既是分析也是综合判断的基本原理，这种区分使得康德能够比以前更加严格地，即在积极和消极的方面界定矛盾原理的公理性适用范围。一种不同于某个单纯的消极条件的基本原理是那样一种原理，在其中，可能的真理之根据得以确立，也就是说，是足以承载判断之真理的那种东西，“根据”在这里

始终表现为那种承载或足以承载的东西，它是ratio sufficiens（充足理由）。如果判断仅仅被理解为主词-谓词-关系，那么它一般来说就没有着眼于其真理之规定基础而被考察。与此相反，在分析和综合判断之区分中，这个方面成为了决定性的。分析判断只是在所给予的概念中理解对象，而且为了解释对象，恰恰只是在其内容的自一性（Selbigkeit）方面抓住它，在这里，概念的自一性对于谓词的断定和否定来说，是惟一的和充分的尺度。所以，确立分析判断之真理的根据的原理，必然把概念的自一性确立为主词-谓词-关系的基础。作为规则来理解，它必然设定：保持概念之自一性的必然性，同一性（Identität）。分析判断的至上原理就是同一性原理。

但我们不是说，在第I节中所讨论的至上原理是矛盾原理吗？我们无权这样说，因为康德在第I节中从来没有谈到同一性原理，不是这样吗？可是，话题涉及到了矛盾原理的双重作用，这一定会让人感到迷惘。有关矛盾原理的积极使用表达的不仅仅是：把这条原理用作规定根据，而且，这种使用只有当原理的消极内容同时被转化为其积极时才是可能的。在表达式中描述了：从A≠非A进展到A=A。

积极使用的矛盾原理就是同一性原理。康德虽然在我们的章节中没有提及同一性，但在导言（A7，B10）中，他把分析判断说成是那种“在其中，谓词与主词通过同一性的联接”而被思考的判断；这里，“同一性”被确定为分析判断的基础。同样，在论战性文章《一个发现……》（《文集》，VIII， 第245页）中，分析判断被规定为那种“完全以同一性或矛盾律原理为根据”的判断。在接下来的第II节（A154/5，B194）中，同一性和矛盾律被一道提及，两个基本原理之关系直到今天还没有得到确定，甚至在形式上也不曾确定，因为这种确定通常要依赖于对存在或真理的理解。在理性的经院形而上学中，矛盾原理居于优先地位，所以，康德在章节中搁置了对矛盾原理的讨论。相反，对于莱布尼茨来说，同一性是首要原则，对于他来说，一切判断都是同一性的。康德本人在他的大学执教资格论文第I部分：de principio contradictionis（论矛盾律），propositio（命题）I中针对沃尔夫指出：Veritatum omnium non datur principium UNICUM，absolute primum， catholicon.（每个真理是独一无二的，绝对首要的、普遍的原理都没有给予说明），命题III则表明die praeferentia

des principium identitatis...prae principio contradictionis（同一律……优先于矛盾律）。

在分析判断中，对象只是根据概念而不是作为经验对象，即不是作为时间规定的对象被思考；因此，这种判断的基本原理在其表达式中也无需包含时间规定。

i）康德的先验考察；普通逻辑和先验逻辑

矛盾原理和同一性原理仅仅属于逻辑，而且只涉及逻辑考察的判断。如果康德如是说，那么，他当然就忽视了在矛盾原理的使用中由他所引入的区分，并且把所有的思维都当作仅仅逻辑的，思维在其论证中就无法获得通向对象本身的道路。在"普通逻辑"意义上的逻辑，排除了一切与客体的关系（A55，B79），它完全不了解像综合判断那类东西。而一切形而上学判断却都是综合判断，所以——这只有取决于——矛盾原理并非形而上学的基本原理。

所以——第I节和第II节之间形成的进一步的重要结论是——形而上学的知识或任何对象性的、综合的知识根本上要求某种不同的根据，必须确立其他的基本原理。

鉴于这一步的重要性，我们还要尝试更加清晰地去把握作为基本原理的矛盾原理在分析判断上的局限，更确切地说，着眼于关于物之物性这个引导性问题。传统对物之物性，即存在者之存在的规定，以陈述（判断）为引线；存在通过思维或所设定的可思维或不可思维性质而得到规定。现在所谈到的我们的主要部分的第I节，说的无非就是：单纯的思维不是规定物之物性。康德曾说：对象之对象性的法庭。逻辑不可能是形而上学的基本科学，但假如在规定对象时，按照康德的说法，人的知识之对象必然会有思维参与，更确切地说，有作为与直观相关的思维参与，就是说，作为综合判断参与，那么，逻辑作为关于思维的学说在形而上学中就有发言权。然而，按照发生了变化的思维和判断之本质规定，与之相关的逻辑之本质也同样发生了变化；这必然是一种逻辑，它注意到了包含其对象关系的思维，康德把这种逻辑称为先验逻辑。

先验的东西是那种涉及超越的东西。先验地看，思维从其越向对象的方面得到考察，先验的考察不是指向对象本身，也不是指向作为

单纯表象主词-谓词-关系的思维，而是朝向对象的超越和与对象的关系——作为这种关系。

（超越：1.越向——本身

2.越-出——）

（有关康德对“先验的”规定，参见《纯粹理性批判》A12，B25。在《文集》第XV卷第373号的一个笔记中这样说道：“着眼于其作为物的本质而对于某物的规定就是先验的。”）

按照这种思路，康德把他的哲学称为先验哲学，基本原理的体系就是为先验哲学奠基。为了在这里和接下来更清楚地考察，我们打算把追问的各种不同观察视角突出来。

我们从事着我们的认识活动，但同样也以原理来表达所考察的问题和方式。物理学家和法学家，历史学家和医学家，神学家和气象学家，生物学家和哲学家，他们所有的人都同样在用原理和陈述来说话。就此而言，不同的是陈述所涉及到的领域和对象，所表达的内容由此而各自不同。

情况就是这样，所以当我们沿着生物学的方向谈论问题，或者讨论关于细胞分裂、发育、繁殖的时候，或者当我们对生物学本身——沿着其问题和说明本身的方向——加以讨论的时候，人们通常发现的无非是内容上的某种不同。人们认为，生物学上谈论关于生物学的对象，只是在内容上不同于对生物学的某种讨论，懂得其一的人，必然也还会其二，或者恰恰懂得其二。但这是一种假象，因为人们无法从生物学上讨论生物学，生物学不是诸如海藻或苔藓、青蛙或蝾螈、细胞或组织那样的东西，生物学是一门科学，我们无法把生物学本身放在显微镜下，就像研究生物学对象那样。

眼下，“关于”某一门科学，如果我们自己所精通的这门科学所有的手段和方法都失灵了的话，我们从何处谈起并思考这门科学。关于科学的问题要求一种观察视角，其实施或引导比对一门科学的掌握更加缺少自明性。如果事关对一门科学进行讨论，那么很容易形成这样的看法，这种考察是“普遍的”，以区别于科学的“特殊”问题。可是，这里不仅与或多或少的“普遍性”的量的差异毫无关系，而且形成了在本质上、观察视角上、概念建构上和根据上的质的区别，而且这种区别就存在于每一门科学本身之中；就其是人的一种历史性自由行动而言，这种区别从属于科学，每一门科学都应对此进行持久的反省。

我们来看那个陈述的例子："太阳晒热了石头。"如果我们顺着这个陈述及其最本己的言说方向，就会直接指向诸对象，太阳、石头和热。我们的表象活动在对象本身所提供出来的内容中发生，我们注意的并不是陈述本身。当然，我们可以通过对太阳和石头之表象活动特有的目光转移，转而注意陈述本身。比如，当我们把判断标示为主词-谓词-关系的时候，这种情况就会发生。这种主词-谓词-关系本身与太阳和石头并非毫无关系，现在，我们纯粹"逻辑地"理解这个陈述，这句λόγος"太阳晒热了石头"，就此而言，我们不仅忽略了这样一种情况，即陈述与自然对象相关，我们根本就没有注意到它们的对象的关系。除了第一种表象指向——直接针对对象——以及除了这第二种针对非对象的陈述关系本身之外，现在还没有第三种。在说明"太阳晒热了石头"这个陈述时我们说，太阳被理解为原因，石头的热被理解为结果。如果我们关于太阳和热的石头所确定的就是这些，那么我们虽然瞄向了太阳和石头，但可以说并不是直接地指向它们。我们不仅意指太阳和热的石头本身，而且我们现在看到了对象"太阳"的这一方面，即这个对象如何成为适合我们的对象，它从哪方面被认为与我们的思维一样思考的。

现在，我们并不是直接观看对象（太阳、热、石头），而是鉴于其对象性的方式来考察。我们一开始就先天地从这个方面与作为原因、结果的对象相关。

现在，我们不仅指向了陈述的对象，也指向了陈述的形式本身，毋宁说还指向了对象如何成为陈述的对象，陈述如何事先表象对象，我们的知识如何越过、transcendit（胜过）对象，此外，如何——在某种对象性的确定中——遭遇对象。这种考察方式，康德称之为先验的。对象以某种方式进入视线之中，同样，因为陈述和对象的关系将得到把握，陈述也会依某种方式同样被看到。

但是，这种先验的考察决不是一种心理和逻辑方式的外在结合，而是更加原始的东西，由此出发，那些片面的东西才会突出来。一旦我们在某一门科学的范围内，以任何一种方式思考这门科学本身，我们就会在先验考察的眼光和层面上迈出步伐。对此，我们大多数情况下都毫无预感，所以，我们在这方面的思考经常是偶然的和混乱的。但如果对科学对象和处理方式不熟悉，我们就很难在任何一门科学中

迈出坚实的和富有成效的步伐，如果缺乏对先验观察视角的正确经验和练习，我们就很难在思考科学方面迈出一步。

如果我们在这个讲座中持续地追问物之物性并全力进入这个问题领域，那么，这无非就是在训练这种先验的观察和追问的姿态，这是表象活动的训练，所有关于科学的思考都必然在其中进行。这个领域的保障、同样有意识的或明确的占有、进入或居于其维度之中的能力，对于每一个进行科学活动的、想要把握其历史性地位和使命的此在来说，都是根本性的前提。

j）一切知识必然以先天综合判断为基础

当我们面对某一门科学的对象领域时，这个领域中的对象事先就已经这样存在并被这样规定了；但不是出于偶然，同样不是由于我们在这方面的不小心，好像每次对象的这些先行规定都可能会被阻止。毋宁说，这些先行规定是必然的，必然到了这样一种程度，没有这些规定我们就根本不可能站在对象面前，面对这些我们的陈述所指向的，在其上面进行衡量或证实陈述的对象。一个科学的判断究竟应该如何与对象相符合，比如，如果事先不把对象规定为艺术作品的话，关于一件艺术作品的一个艺术史的判断何以真的会是一个艺术史的判断？如果不把动物先行规定为生物的话，一个关于动物的生物学陈述何以真的是一个生物学的判断呢？

按照其对象性的本质，对象是什么，对此，我们还是已经具有某种内容性的知识，按照康德的说法，具有某种综合的知识，更确切地说，事先就拥有了a prior（先天的）知识。没有先天综合判断，对象就根本不可能与我们面对而立，作为这种我们按照它"然后……"的东西，也就是说，在特殊的考察、追问和证明中所指向的，我们持续所依据的东西。

在所有科学的判断中都已经涉及到先天综合判断，在真正和必然意义上的前-判断。根据明确性和确定性，科学以此而致力于其前-判断，衡量科学的科学性，而不是根据出版著作的数量，也不是根据学术机构的数目，尤其不是根据它直接所提供的利益。之所以没有无前提的科学，是因为科学之本质存在于那种前提中，在于有关对象的前-判断中。康德不仅断言了，而且指出了，甚至不仅仅指出了，而且还

论证了所有这一切，他以《纯粹理性批判》的形式，作为在我们的历史中所造就的著作而提出了论证。

如果说我们在传统意义上把真理之本质理解为陈述与对象的符合，而康德也是这样理解的，那么，如果对象没有事先通过先天综合判断而得以面对-而立的话，这样理解的真理就不可能存在。因此，康德把先天综合判断，即纯粹知性原理体系称为"真理之源泉"（A237，B296），所表达的与我们关于物之物性问题的内在关系是非常明显的。

真实的物，即那种我们对此可以获得真理的物，对于康德来说，就是经验的对象。但是，只有当我们超出单纯的概念而走向其他的、必然首先被展现或提供出来的东西时，对象才成为我们可通达的。这种提供活动作为综合而发生。按照康德所言，我们首先或只能在综合判断的领域内与物照面，据此，物之物性就首先处于"某物通常或事先如何可能作为物"这个问题的范围内，同时也就是追问，先天综合判断如何可能。

---

[1] 全名是《关于自莱布尼茨和沃尔夫以来形而上学的进步》。——译者

[2] 有翻译为"逻辑斯蒂"。——译者

6.一切综合判断的至上原理

如果我们总结性地看一下为了排除分析判断所说过的全部内容，那么，第二节的开头两段必然变得非常清楚：

“对综合判断之可能性的说明，是普通逻辑根本无法完成的任务，它甚至可能连其名字都从来不曾知道。但在先验逻辑中它却是一切事务中最重要的事务，甚至是惟一的任务，如果所讨论的是先天综合判断之可能性，以及它的有效性条件和范围的话。因为在完成这一任务后，先验逻辑就可以圆满地达到其目的，就是说，规定纯粹知性的范围和界限。

在分析判断中，我停留在被给予的概念上，以便从它里面得出某些内容来。如果它是肯定的，那么我就只把这概念中已经想到过的东西赋予这一概念；如果它是否定的，那么我就只要把与之相反的东西从这概念中排除出去。但在综合判断中，我想要超出这个给予的概念，以便在与这个概念的关系中来考察完全不同于在其中已经想到过的东西，因而这种关系既不是同一性关系，也决不是矛盾关系，而这时，从这个判断本身中就既不能看出真理，也不能看出谬误。”（A154以下，B193以下）

“完全不同的”东西就是对象，这种与概念“完全不同的”关系，就是在一种思维着的直观中以表象方式提供对象的活动：综合。只有当我们进入到这种关系并处于其中时，才能与某种对象照面。因此对象，即其本质的内在可能性，就借助这种与对象的关系之可能性而得到规定，这种与对象的关系存在于或基于何处呢？它所依赖的根据必须被挖掘出来，并特意作为根据而确立起来，这发生在对一切综合判断的至上原理的提出和论证过程中。

一切真理之可能性条件就创建在这种被设定的根据之基础上，一切真理之源泉就是纯粹知性的基本原理，因此一切真理的这种源泉，它们本身都返回一种更深的源头，它在一切综合判断的至上原理中被带到光天化日之下。

随着我们的主要部分的第二节，《纯粹理性批判》的全部工作达到了通过它本身所奠定的最深层的基础。一切综合判断的至上原理——或者我们也可以说：人的知识原始的本质规定，其真理和对象——在这

个第二节的结尾处（A158，B197）以这样的形式表达出来：“一般经验之可能性条件同时就是经验的对象之可能性条件。”

谁理解了这条原理，谁就理解了康德的《纯粹理性批判》，谁掌握了这条原理，就不仅仅是认识到了哲学文献中的一本书，而且掌握了我们历史性此在的一种基本态度，我们既不能绕开，又无法跳过，也不能以其他任何方式抛弃它，但我们必须在逐渐习得的转变过程中留待将来去裁决它。

第二节同样按顺序排在第三节之前，但后者只是前者的展开，所以，只有当我们已经认识了第三节的时候，对于关键的第二节的完全和明确的理解才得以可能。因此，我们跳过第二节，并将在第三节末尾，我们对《纯粹理性批判》中物的问题所进行的展示做过解释之后，再重新返回到第二节。

在第三节中系统地展现了纯粹知性的一切综合原理。一切使对象成为一个对象的东西，界定物之物性的东西，都在其内在关系中得到了展示。同样，在解释第三节时，我们马上从展示个别的基本原理开始，先行的考察只限于说明，我们赢得了关于一般基本原理，以及划分基本原理的视角的某种更加明确的概念。

为此，第三节的第一句话就道出了关键之所在：“通常无论在什么地方出现基本原理，这只能归功于纯粹知性，它不仅仅是鉴于所发生的事情的规则的能力，而且本身就是原理之源泉，根据这些原理，（只要能够作为对象出现在我们面前）一切东西都必然处于规则之下，因为没有这些规则，现象就决不可能有权获得某种与之相应的对象的知识。”(A158以下，B197以下)

7.纯粹知性的一切综合原理之系统展现

a）使对象之对象性得以可能的基本原理；基本原理的可论证性

在追问物之物性的过程中，我们被引向了康德关于纯粹知性的基本原理的学说，这是怎么回事呢？对于康德来说，可通达我们的物就是经验之对象，康德所指的经验就是对于人而可能的、关于存在者的理论性知识。这种知识是双重的，因此康德说："知性和感性在我们这里只能通过联结而规定对象。"（A258，B314）一个对象要通过联结，即通过在直观中被直观到的和在思维中所思考的东西之统一才能被规定为对象，"对"（Gegen）和"立"（Stand）[1]属于对象之本质。这个"面对"的本质，其内在的可能性及其根据，加上这个"立"的本质，其内在可能性及其根据，最终或首先是"对"和"立"的性质两者之原始的统一，形成了对象之对象性。

一般对象之本质的规定是通过基本原理而实现的，这种说法并不是立刻就能使人明白的。然而，如果我们注意到西方哲学在追问物的范围内的传统趋势的话，就容易理解了。对此，数学的基本特征是决定性的：对存在者进行的一切规定都返回到公理上面。康德仍然停留在这个传统中，只是他理解和论证公理的方式发生了根本转变，到目前为止一切判断的至上原理、矛盾原理，其统治地位被罢免了，哪条基本原理来替代它的位置呢？

首先必须注意：康德并没有提到公理，对于他来说，"公理"具有先天原理的某种明确特性，也就是说，是那种直接确凿的，来自对对象的当下直观而不可证明的东西。就现有的关系而言，这样的基本原理与这里已经暗示出来的，即，它们是纯粹知性的基本原理并无关联，而作为基本原理，它们必然含有其他诸原理和判断之根据，于是，它们本身就不再可能基于更早的或更加普遍的知识之中了（A148/9，B188）。但这并不排除有某种根据适用于它们，问题仍然在于，它们从何处获得其根据。对象之本质所根据的基本原理，不可能以对象为根据，基本原理不可能经验性地从对象中抽取出来，因为它们本身才首先使对象之对象性得以可能；但基本原理同样也不可能只是基于来

自单纯的思维的东西，因为它是对象的基本原理。所以，基本原理同样不具有普遍的形式-逻辑原理，比如“A是A”的特征，对此人们就说，它们应该是自明的。援引健全的人的知性在这里失灵了，它是形而上学领域中的“一个避难所，任何时候都证明理性的事业是毫无希望的”（A784，B812）。纯粹知性的这些基本原理的论据有什么特性，它们如何通过其论据的这种特性而突出来，这必须由基本原理体系本身来表明。

b）作为源泉和规范能力的纯粹知性；统一性，范畴

在康德那里，物的规定被归结到基本原理上，我们可以将之作为标志，表明康德仍然停留在传统之中。但是，这种历史性的标识还不是事实性的说明，当康德重新规定思维之本质的时候，他在这种对知性之本质的重新理解的基础上，必须同时指出为什么或者在什么程度上知性归属于这些基本原理。

首先，康德并没有简单地接受或肯定基本原理的作用，而是有能力从知性本身之本质出发去加以论证。第三节的第一句话就指出了这种关系，那里明确说“纯粹知性本身”就是“基本原理之源泉”，这在多大程度上符合事实，确切地说，应该参照所有我们迄今为止关于知性之本质所获悉的东西给予说明。普通逻辑，将判断规定为主词-谓词之表象的关系，把知性认作表象联结的能力，这样，正如对判断的逻辑理解是正确的但不充分一样，对知性的这种理解同样也是对的，但还是不能令人满意。知性必须作为一种关系到客体的表象活动，或者说，必须被理解为某种建构起来的诸表象之联结：作为这种接纳和形成与对象本身相关的表象活动。

主词和谓词的联结活动不仅仅是简单的一般联结，而总是一种确定的联结活动，我们回忆一下对象性的判断“太阳晒热了石头”。太阳和石头在这里被对象性地表象，由此太阳被理解为原因，石头在其变热方面作为结果，主词和谓词的联结在原因和结果的普通关系的基础上发生。联结始终是着眼于统一的某种可能形式的一种表象着的汇集，这种统一标识出集合活动。在这种对判断的标识中，依然透露出已经被淡忘了的λόγος（逻各斯）作为聚集（Sammlung）的原始含义。

判断中的每一种主词-谓词-联结形式，作为引导性方面都以某种统一的表象为前提，并在自身中包含着这种统一表象，按照这种形式或在这种意义上被联结。先行把握的那种表象活动，引导性的统一联结，属于知性之本质。按照前面所给出的规定，对于这种统一本身或一般统一性的表象，就是“概念”。然而，属于知性之联结活动的那种统一概念，并不能从随便的某种先行被给予的对象中得出，决不是从对个别对象的知觉中抽取出来的概念。对于这种统一的表象属于知性的活动，属于联结活动之本质，它纯粹在于知性本身之本质中，并因此叫做纯粹知性概念：范畴。

普通逻辑强调判断形式，主词-谓词-联结方式的多样性，将其整理在一个判断表中。康德从传统中采纳了这个指示和规范各种主词-谓词-联结方式的判断表，并进行了补充（参见A70，B95）。划分的着眼点是质、量、关系和模态，因此，判断表就可以给予同样多的统一种类和统一概念以某种指示，这些统一概念引导着各种不同的联结。根据判断表，纯粹知性的这些统一概念的一个表格及其基本概念，就能够被列举出来（参见A80，B106）。一般说来，如果某种东西被表象为杂多的结合或统一设定之条件的话，那么这些被表象的条件就可以理解为联结的规则。因为先行把握着规范这种联结的统一的表象活动，属于作为表象联结的知性之本质，并且由于这种规范着的统一属于知性本身之本质，所以，知性归根到底就是规范的能力。因此康德说（A126）：“现在，我们可以把它（知性）的特征描述成规范的能力”，并且他又补充说：“这种标识更有益而且更接近它的本质。”同样，在第三节我们的段落一开头就说，知性是“规范的能力”，这些都表明了对知性之本质的形而上学规定。

但是在眼前的阶段中，知性的本质规定距离其本质还差一个档次，纯粹知性“不只是规范的能力”，而且甚至是规则的源泉，这就是说：纯粹知性是一般规范活动的必然性之根据。因此，照面着的、自行展示着的，即一般显现着的东西，可以作为与我们面对而立的东西出现，这些自行显现的东西，从一开始就必然具有无论如何都要站起来并持立的可能性。而这种自立的、不支离破碎的东西，就是本身被聚集的东西，即被带到某种统一中的东西，是在这种统一中在场或这样持存着的东西。持存就是统一性的东西本身从自身出发而在-场，这种在场状态借助纯粹知性而得以可能，知性活动就是思维，而思维是

一种“我思”，我在其统一和共同归属状态中，在我自己面前设置某种普遍的东西。对象通过展现活动而出场，通过进行思维的，即联结的表象活动对着我得以展现。但对象的在场是对于谁而出场的，是对于作为随其心境、愿望、看法而偶然变化的“我”的那个我，还是对于把所有那些“主观的东西”搁置在一旁，让对象本身成为其所是的那个我，这取决于“我”，取决于表象的联结活动被带入其中的统一和规范的广度和深度，也就是说，归根到底取决于自由的作用和行为，凭借这些，我本身成为一个我自己。

表-象着的联结只有当知性在自身中包含着联合的方式，联结和规定之统一的规范的时候，当纯粹知性使规则形成，本身就是其根源或源泉的时候才是可能的。纯粹知性是规范之必然性，即基本原理之发生的根据，因为这种根据，更确切地说，知性本身必然是依其本质，依人的知识之本质，必然是纯粹知性的归属地。

如果我们人，对于所有那些我们混杂于其中的、蜂拥而至的东西只是保持开放的话，那么，我们就对付不了这些蜂拥而至的东西，只有我们由于某种优越性而服务于它们，也就是说，通过让这种蜂拥而至的东西与我们相对立，使之立起来，由此而创建并维持某个可能的持存领域，才能成为它的主人。纯粹知性的形而上学的必然性，其根基就在于必然要自由地承受这种蜂拥而至的东西之逼促，根据它的这种形而上学来源，纯粹知性的就是基本原理之源泉。而从这些基本原理方面讲，它们又是“一切真理之源泉”，即我们的经验通常可以与对象相符合的可能性之源泉。

这种“与……的符合”，只有当所符合的东西事先已经出现并立于我们面前时才是可能的。只有这样，某种对象性的东西才会以现象的形式对我们显现出来，只有这样，它们才会鉴于某种在现象中显现着的或与之相符合（相对应）的对象而成为可认识的。纯粹知性借助现象之对象性，即对于我们来说的物之物性而形成与对象符合的可能性。

c）作为形而上学原理的数学的和动力学的基本原理

在已经解释过的基础上，我们就可以理解引入第三节的重要原理了（A158以下，B197以下）。纯粹知性的基本原理为对象之对象性创建基础，在其中——即在它们的关系中——特意形成了那种表象方式，

凭借这种方式，对象之“对”和对象之“立”，确切地说，在其原始的统一中展现出来。基本原理一定会涉及对象之本质的这种统一的双重性，所以它们必然会在“对”的方面，面对性，同时在“立”的方面，持立性（Ständigkeit）上创建根据，由此，依照基本原理之本质就把它们划分成了两部分，康德把它们称为数学的和动力学的原理。这种区分的事实根据是什么？它们意味着什么呢？

康德把自然物，把作为经验，即数学-物理学知识的对象而存在的诸物体，规定为我们可通达的物。物体是在空间中运动或静止的东西，或者说，运动作为位置的改变，依其关系是可以在数字上进行规定的。然而，自然物的这种数学规定性对于康德来说决非偶然，不仅仅是强加于它们上面的某种过程计算的形式，毋宁说，这种数学的东西，在空间中运动之物的意义上，首先或特别地从属于对物之物性的规定。如果物之可能性被形而上学地把握，那么就需要这样的原理，自然物体的这种数学特性依照它们而得到论证。所以，纯粹知性基本原理的其中一组，就叫做“数学的原理”，这种标称并不意味着基本原理本身是数学的，是从属于数学的基本原理，而是说，它们关系到自然物体的数学特性，是为之奠定基础的形而上学的基本原理。

但是，在自然物体意义上的物不仅仅是在空间中运动的东西，不仅仅是那种占据某个空间的，也就是有广延的东西，而且是那种充斥、占有或处于某个空间的东西。在这种占据中延展、分布或固守的东西，是抵抗性，也就是力。自然物体的这种特性是莱布尼茨第一次提出来的，康德接受了这种规定。我们只能通过各种在空间中起作用的力来认识充斥着空间的东西，空间性的在场者（A265，B321）。力具有物凭借其在空间中在场的特征，它以发挥作用的方式而现实地存在，现实性、在场性和物的“存有”（Dasein）都通过力（dynamis），即动力学的东西而得到规定。因此，康德把这类纯粹知性的基本原理，即着眼于其“存有”而规定物之可能性的原理，称为动力学原理。这里同样需要注意有关“数学的”[2]标称所表达出来的内容，这决不是出自作为物理学的一个科目的动力学原理，而是首先使动力学的物理原理得以可能的形而上学基本原理。黑格尔把《精神现象学》的一个重要的章节冠之以“力和知性”的标题，他在其中界定了作为自然物的对象之本质，这并不是偶然的。

我们在莱布尼茨那里发现，他第一次清楚地标识了自然物体的双重规定方向，数学的和动力学的（另参见Gerh.IV，394页以下）。然而，是康德首次成功地展现并论证了它们在纯粹知性原理体系中的内在统一。

基本原理包含着那些对作为现象的物的规定，物事先或先天地依照知性的联结活动之统一的可能形式，即范畴而与原理相适合。范畴表被四重划分，这种划分对应着基本原理，数学的和力学的基本原理分属两组，全部体系划分成四组：

1.直观之公理；2.知觉之预期；3.经验之模拟；4.一般经验性思维之公设。我们接下来要通过对它们的解释，尝试着去理解基本原理的这些名称。康德明确地表明："我有意选择了这些名称，为的是让人们不要忽视这些原理在明确性和实施方面的区别。"（A161，B200）这关系到质、量、关系和模态的基本原理。

对于基本原理的理解只能通过证明达到。因为这种证明无非就是"原则"和根据的展示，原理基于证明，从中抽取出它们本身所是的东西，因此一切都取决于这种证明。原理的表达式并不说明更多内容，尤其不是自明的，所以，康德在这些证明上花费了大量的精力。他在第二版中至少对前三组的证明进行了重新修改，所有证明都按照某种与这些原理的实质性内容相关的、确定的图形创建起来。同样，对个别原理的表达，特别是它们的原则，在第一版和第二版中也有所不同，这种差别给出了重要的暗示，说明了康德的解释意图遵循什么方向，以及如何理解这些原理的真正意义。

我们再来看一下所有这些情况，以便今后在解释和论证纯粹知性基本原理的时候，当下获得本质性的东西。基本原理是诸现象的"阐明原则"，它们是根据，在其基础上，某个对象在其显现活动中的被展示状态得以可能，它们是对象之对象性的条件。

从目前关于一般纯粹知性的基本原理所说过的内容，我们也已经可以清楚地推断出，它们在什么意义上是先天综合判断，以及其可能性必须如何进行证明。综合判断是那种可以扩展我们关于对象的知识的判断，这些判断通常是这种情况，我们从对象出发，通过知觉的途径后天地获取谓词。而现在关系到谓词，关系到对象之规定，它们先天地符合对象。一般来说，这些规定通过属于某个作为对象的对象的东西，并以之为根据而首先得到规定，是汇集对象之对象性的诸规定

性的那种规定。显然，它们一定是先天的，因为通常只有当我们知道了对象性的东西，我们才可以经验这样或那样的可能的对象。但这是如何可能的呢：事先——先于经验，但又是对它们——给对象本身进行规定？这种可能性在对原理进行证明的过程中被证实，但每次证明所完成的无非就是把这些原理本身的根据带到光天化日之下，它们最终都必然是一个或同一个根据，而我们随后就会在一切综合判断的至上原理中遇到。据此，真正的纯粹知性的基本原理就是那样一种原理，即，在其中所表达出来的是四组原理各自的原则，所以，真正的基本原理不是公理，不是预期、模拟和公设本身，而是说，基本原理是公理、预期、模拟和公设的原则。

d）直观之公理

我们一上来就要注意已经提到过的A版和B版的表达之差异（A162，B202）。

A版："纯粹知性的基本原理：一切现象依其直观都有扩延的量。"

B版："其原则是：一切直观都有扩延的量。"

B版的理解并不一定就比A版的更确切，两者相互补充并因而各有特殊的价值，因为康德并没有特意洞察过由他所发现的这个伟大的领域，正如这个领域没有作为先验哲学体系的任务而浮现在他眼前那样。但对于我们后来者来说，这种反复无常或犹豫不决恰恰是新的起点，先行开辟的道路比某种把其中的一切缝隙都填满或掩盖了的圆滑体系更加本质和富有创造。

在我们对第一条原理进行证明之前，我们追问这里所谈到的话题，追问"组成部分"。我们知道，这关系到对象之本质的规定，对-立的东西通过直观和思维来规定，对象就其显现而言就是物，对象就是现象。这里的现象决不意味着假象，而是指在场并立在那里的对象本身，康德在《纯粹理性批判》一开始就提到的知识的两个组成部分，从直观和思维的角度来说，对象同样指现象。"在现象中，我把那些与感觉相对应的东西称为现象的质料，而把那种使现象的杂多在某种关系中得以被整理的东西，称为现象的形式。"（A20，B34）形式就是在其中整理颜色、声音等这类感觉的场所。

d_1）Quantum（量）和quantitas（定量）

第一条原理谈到的是"依其直观"的现象，所以谈及的就是对象的引导性方面："对"，面对，出现在我们面前。从这方面着眼说明：作为直观的现象有扩延的量。

量（Gröβe）[3]或扩延的量意味着什么呢？德语的"量"一般来说，特别是关系到康德的讨论，是模棱两可的；为此，康德喜欢用加括号的不同的拉丁语来表达，或者他经常干脆就使用拉丁语来表示他本人首次明确提出的区别。我们在某个段落的末尾和接下来一段的开头，发现了量的两个不同称谓（A163/4，B204）：作为quantum的量和作为quantitas的量[4]（参见《反思》，n.6338a，WW XVIII，659ff.）。作为quantitas的量回答"多大"的问题，它是尺度，是多次被接受的同一个东西的多少。一间屋子的量表现为长、宽、高若干米，而屋子的这种量，只是由于屋子作为一般空间性的东西有上、下、前、后或旁边，有某种quantum（量）才得以可能，康德由此来理解我们一般可以称之为具有量的东西（Groβhafte）。作为quantitas的量，作为具有量的东西的尺度和大小，总有某种确定的统一，在这种统一中，部分先于整体而出现并一道设定这个整体。与之相反，在作为quantum的量中，在具有量的东西中，整体先于部分；至于各个部分的数量则是不确定的，而且本身是恒久不变的。Quantitas（定量）始终是quantum discretum（分开的量）；它只有在quantum的范围内并以之为基础，通过后来的划分和相应的组合（综合）才是可能的，而quantum本身决不是首先通过综合才成其所是。作为quantitas的量，由于通过这样那样的区分被规定，始终是某种可比较的东西，而空间性的东西——如果不考虑quantitas的话——本身任何时候都是同一个东西。

作为quantitas的量始终关系到量的形成，如果这在整体划分为部分的过程中，通过不断增补相互分开的部分而发生，那么量（quantitas）就是一种扩延。"数量的大小（集结）是扩延的。"（《反思》5778，参见5891）

作为quantitas的量，总是某种反复设定的统一，对于这种统一的表象，首先只包含在这种反复设定中"为自己本身所做的"，而"不包含任何知觉所要求的东西"（《反思》6338a）。量（Quantität）是一个

纯粹知性概念，作为quantum的量（Gröβe）却不是这样，它不是通过设定而产生，毋宁说是特别为一种直观活动而被给予。

d_2）作为quanta，作为纯粹直观形式的空间和时间

作为直观的现象有扩延的量，这到底是什么意思呢？通过对作为quantum的量和quantitas的量进行比较的规定，情况很清楚，quantitas始终以quantum为前提条件，作为尺度，作为多少的量，一定是某个具有量的东西之尺度。因此，作为直观的现象，即直观本身就必然是quanta（量），必然是具有量的东西，如果它们本来能够具有量的话，而这种东西（quanta）按照康德的说法，就是空间和时间。空间是一种量，这并不是说，它是这样或那样的某个量，空间恰恰首先不是这样或那样的大小，而是那种使quantitas意义上的量得以可能的东西。空间不是诸空间拼凑在一起，空间不是由部分组成，而是说，每一个空间始终只是作为对整体空间的限制，或者说，甚至限制和界限都要以空间和空间扩展，以及部分空间如何处于空间中的方式为前提。空间是一个量（quantum），就其而言，有限的、尺度性的明确划分或组合始终居于其后，这些有限的东西完全没有资格或能力对本质进行规定。之所以空间被称为一个"无限的量"（A25），这并不是说：鉴于有限的规定，作为quantitas的量"没有限制"，而是说作为quantum的量，不以任何有限的特性为其前提条件，毋宁说相反，空间本身是每一个部分或有限分割的条件。

空间正如时间一样，是quanta continua（连续的量），是原始的具有量的东西，非-有限的量，并因此是可能的扩延的量（Gröβen）（Quantität）。直观之公理的基本原理说："一切现象依其直观都有扩延的量，"但直观如何可能是扩延的量呢？为此，它必然是原始的量性（Groβheit）（quanta），正如我们看到的那样，康德把空间和时间称为这样的东西是有道理的。然而，空间和时间毕竟还不就是直观，而是：空间和时间。

我们前面把直观规定为对个别的东西直接的表象活动，通过这种表象活动某种东西被给予我们，直观是一种给予着的表象活动，而不是产生着的，通过聚集才创建的表象。被直观到的东西意义上的直观，就是某种被给予之物意义上的被表象的东西，在康德把空间规定为非-有限的量的那段话中，他又说："空间以被给予的形式被表象为一

个无限的量”（A25），“空间被表象为一个无限被给予的量。（B40）”把空间本身带到我们面前的这种表象活动，是一种给予着的表象活动，即直观活动；空间本身是被直观到的东西或者在这种意义上的直观。直接被给予的东西就是空间，它被给予到哪里呢？随便哪里都有一般空间吗？难道不如说，它是使每一个“哪里”、“那里”或“这里”得以可能的条件吗？空间的一种特性是，比如并立。然而，我们首先不是通过相互并立着的对象之对比来获得这种并立状态，为了把这些对象经验为相互并立的，我们必须像表象“之前”，“之后”或“之上”一样，已经直接表象了“之旁”。这种延伸并不取决于现象，不依赖那些自行显现的东西，因为我们可以想象空间中所有对象都不存在，但无法想象空间本身不存在。所有的物在知觉中自行显现的时候都有，更确切地说，事先必然有空间整体一般或直接以被给予的方式表象出来，但是，这个“一”，普遍被给予的东西，这个被表象的东西决不是概念，不是像“一般空间”那样以普遍性的形式被表象的东西。“空间”的普遍性表象包含一切个别的空间于自身之下，作为它可以表述的内容，而空间却包含一切个别的空间于自身之中，个别的空间只不过是原始上的某个个别空间、作为惟一空间的各自的限制，作为quantum的空间，是作为某个个别的“这一个”而直接被给予的。对某个个别事物的直接表象就意味着直观，空间是一种被直观的东西，更确切地说，是一种先于所有对象在其中的显现活动的被直观之物，是伫立在眼前的东西。空间不是通过各种感觉而被感觉到，它是一种事先——先天——即纯粹被直观到的东西，空间是纯粹直观，作为这种纯粹被直观的东西，它是那种一切以感觉方式被给予我们的感性地被直观的东西，是事先被规定为“杂多得以可能”“在其中”得到整理的东西。这个进行着规定的东西，康德同样称之为形式，以区别可规定的质料。这样看来，空间就是感性直观的纯粹形式，确切地说，外感的形式。因此，对于外在于我的某物的某种感觉（即处于空间中另外一个位置上的某物，作为那个我在其中有所感觉的东西）要想进来的话，这种“外”或“向外”的延伸就必须先行被给予。

按照康德的说法，空间既不是一种本身现成存在着的物（牛顿），也不是某种诸关系的多样性，这些关系是现成存在着的物的诸多关联本身所产生的结果（莱布尼茨）。空间是在我们接受照面物的过程中事先直接被表象的惟一的东西，“之旁”、“之后”或“之上”的整

体。空间无非就是一切外感的现象之形式，也就是说，我们接受照面物的方式，因而是我们的感性的一种规定。“因此，我们只有从人的立场出发方可谈及空间、有广延的存在物等等，如果我们脱离了某种主观条件，只有在那种条件下我们才可能获得外部直观，……那么，空间的表象就失去了任何意义。”（A26，B42以下）

相应的论述也适用于时间。现在要做的只是，通过一般性地说明空间之本质而弄清楚，康德把空间规定为纯粹直观，并想要由此获得一般空间的形而上学概念是什么。因为目前仍然让人感到奇怪的是，当某物被标识为直观时，究竟应如何由此来界定它的本质。树、桌子、房子、人同样是各种直观和被直观到的东西，但房子的本质决不在于直观，被直观到的东西是那间照面的房子，但房子存在并不就意味着被直观的存在，康德决不会这样来规定房子的本质。只是，对于房子是正确的东西，对于空间则还可能捉襟见肘，当然，如果空间是像房子那样的一种物，一种处于空间中的物就好了，而空间却不在空间中。

同样，康德也没有简单地说：空间就是直观。而是说“纯粹直观”或“外部直观的形式”。尽管如此，直观仍然是表象某物的一种方式，一种通达某物或某物被给予的方式，但不是这个物本身。

只有当某物的被给予性存在方式构成这个事物的“存有”时，作为直观的这样一种特征才是可能的，甚至是必然的。把空间理解为直观并不仅仅意味着，空间以这种直观方式被给予，而是说，空间性存在（Raumsein）在于这种被给予性存在，康德实际上就是这样说的。诸空间的空间性存在在于，它把自行显现着的东西让到可能的空间中，使之显现其延展性，空间让出空间（räumt ein），形成位置和场所，而这种让出空间（Einräumen）就是它的存在。康德明确表达了这种让出空间，由此他才说：空间是纯粹被直观的东西，是先行，先于一切或为了一切东西而显现着的东西，而作为这样的一种东西，它就是直观的形式。被直观的存在是让出诸空间的空间性存在，空间的其他存在方式我们不得而知，我们同样不可能对此进行追问。在康德的空间形而上学中存在着诸多困难，这是不可否认的——这还完全没有考虑这一点，即一种不再包含诸多困难的形而上学，因此也就已经不再是什么东西了。康德对空间的理解之困难并不仅仅在于人们大多可能认为的那样，它涉及心理学方面，数学自然科学（相对论），主要困难不

在于对空间问题本身的理解，毋宁说，困难在于作为纯粹直观的空间，转向了一种人的主体，其存在并没有得到充分规定。（如何从根本上克服主体关系中形成的空间问题，就此参见《存在与时间》，第19—24节和第70节）。

对于我们来说，现在重要的只是要指出，空间和时间究竟以何种方式作为直观是可以想象的。空间只有在这种纯粹直观中才会出现，在其中，作为这样的空间被我们先行对我们呈现出来，作为可看的东西被摆在面前，作为那些"之旁"、"之上"或"之后"等具有量的东西而"先行-形成"一种杂多性，这种杂多性自发地形成特有的限制和界限之可能性。

空间和时间是纯粹直观，直观在感性论中被讨论。因此，直观就是那种先天地属于对象之对象性的、让现象自行显现的东西，纯粹直观是先验的。先验感性论只是一个先行的考察，其真正的主题处理要到讨论第一条原理时才会达到目的。

d_3）第一条基本原理的证明；所有基本原理都基于一切综合判断的至上原理

前面所说过的内容为证明第一条原理，并由此去理解这条原理本身做好了本质性的准备。证明由清晰地依次排列的三句话组成，第一句话以"一切……"开始，第二句"于是就……"，第三句"所以……"。不难看出，三句话形成了一种推论形式关系：大前提，小前提，结论。所有接下来的证明——预期和模拟——和首先出现在第二版中对公理的证明一样，都是以这种方式进行的。

我们实施推论的三个步骤，同时说明在个别句子中还没有说清楚的含义。

证明从指出一切经验都在空间和时间中显现开始；鉴于其显现的方式，按照其形式，它们包含着所提到的那种直观。就经验的对象性特征而言，这意味着什么呢？我们说："月亮悬在空中。"依照其感性的、以感觉方式的被给予性，它是一个发光体，一个明暗交错分布的带颜色的东西；它被外在地给予我们，在那里，有这种确定的形状，这样的大小，与另外的天体有这么远的距离。空间——月亮在其中被给予——对于这样的形状，从这样的大小出发，在这样的关系和距离中被限制和界定。空间是一个被规定了的空间，只不过就是这些规定性构成了月亮的空间，月亮的空间性质。对月亮的这种形状、这个广延与

另外一个天体的距离的规定性基于一种规定，这种规定是被整理过的组合，一种对特殊广延部分的突出，本身和它的部分，比如形状的圆周线部分是同质的。只有通过这种方式，本身尚未规定的空间之杂多性才能被分解为部分，而且通过这些部分确定的连续和确定的终止被组合在一起，这样，这个发着光的有色体，才得以能够对我们显现为有这样的大小和距离的月亮形状。也就是说，在向来已经与我们照面，并面对-我们-而立着的东西的领域中被我们所接受或接纳。

这个显现着的天体，按照其直观，按照其被直观性的形式，即着眼于空间及其目前还尚未突出的杂多性，是一个有着这样或那样规定的东西：一个组合到一起的同质的东西。然而，这种组合性只能基于一种这样或那样被表象了的形状的统一，量的统一。在综合中，统一——它规范着——管辖着这样一种统一意识的表象，我们由此就突现出了大前提的本质内容。小前提直接接着最后那句话，即接着对杂多的综合统一的意识（B203）。

"于是，对于在一般直观中各种同质的东西的意识，就某种客体的表象首先借此得以可能而言，就是一个量（quanti）的概念。"这里表明了，通过什么东西，一般杂多之统一得以可能。我们要从多种多样的同质的东西出发，同质的东西就是连续地把许多相同的东西排列或组合成一个东西，是无差别的杂多的连续，这样的一种统一就是每一个"这样或那样的杂多"，即一般的量。一般杂多的一般统一是一种联结、一种"我思"的引导性表象，是一个知性的纯粹概念，但是这个知性概念作为联结规则之"统一"通常与具有量的东西、quantum相关，它就是一个quanti（量）的概念。这个概念——量（Quantität）——使每一个同质的杂多在某种被联结起来的东西中汇聚并站立起来，由此，一种客体的表象才首先得以可能，成为"我思"和与这个"我"相对的东西。于是，如大前提中所言，诸现象在空间和时间的形式中显现，照面物本身的首要规定就是鉴于quantitas（定量）而被分开了的、具有形状性的联合统一。

于是，结论就顺理成章：所以，就是这种统一和联结使得形状性的、如此大小的诸现象，在空间和时间的分隔中照面，它们通常在组合过程中，形成作为某种数量的量的同质的东西。所以，现象依照其直观，以其遭遇相对而立的照面物的方式，事先就有扩延的量。Quantitum（量）——空间——只有在量的综合中，才能将自身规定为

这些各自显现着的空间形状，量的这同一个统一，使得照面物以被聚集的方式面对而立。由此，基本原理就得到了证明，因此也同样证明，为什么一切说明有关纯粹广延的杂多性的基本原理，比如"两点之间只可能有一条直线"作为数学原理可适用于现象本身，为什么数学能够应用到经验的诸对象上。这决不是自明的，只有在确定的条件下才得以可能，它们在论证基本原理的过程中被凸显出来，所以，康德把基本原理也称为"现象的先验数学基本原理"（A165，B206）。在"直观之公理"这个标题下所提出和讨论的并不是这些公理本身。通过确立公理之对象性真理的基础，也就是说，将其本身的基础确立为对象之对象性的必然条件，基本原理才得到证明。广延和数字的数学公理的可应用性，以及由此一般数学必然具有的正当性，是由于数学本身的条件，那种quantitas（定量）或quantum（量），同时也就是数学应用于其上的现象之条件。

因此，我们遇到了那种可能形成这些根据和其他一切根据的根据，每一条纯粹知性基本原理的每一次证明都要返回来注意这种根据，它是一种我们现在才第一次比较清楚地洞见到的关系：

经验现象之条件，这里着眼于形状和大小，即作为量的综合统一，这种经验的条件同时就是经验之对象的可能性条件。在这种统一中，照面着的"对"之杂多性才"立"起来并成为对立的对象。空间和时间各自的quantitas（定量）使得对照面物的接受、领会，更使得让对象之面对而立得以可能。对于我们有关物之物性的问题，即对象之对象性的问题，基本原理及其证明回答如下：由于一般对象性就是在统一表象中的杂多之聚集的统一，而先行概念在时间和空间中遇到这些杂多，所以，照面之物本身必然在量的统一中作为扩延的量面对而立。

现象必然有扩延的量。由此，有关对象本身的存在的某种东西就被表达出来，这种内容并没有已经存在于我们的判断所言及的某物之概念中。对象借助规定而具有了扩延的量，它被综合地，但先天地判定给了某种东西，不是在对个别对象的知觉的基础上，而是事先出自一般经验之本质。

全部证明在其中转向的枢纽是什么？或者说，基本原理本身基于其上的根据是什么？什么东西因此通过至上原理本身而被原始地表达出来，并由此被带到了光天化日之下？

这些作为先天综合判断的基本原理之可能性的根据是什么？纯粹知性概念“量”（Quantität）在其中被转交给了quantum（量）的空间，并由此被转交给了空间中显现着的诸对象。一个纯粹知性概念究竟如何可能成为对空间这样的东西进行规定的规定者呢？这种完全不同质的东西，无论如何都必然会在某些方面相一致，以便最终作为可规定的东西和进行规定的东西而结合起来，更确切地可以这样说，凭借直观和思维的这种统一，某个对象存在。

由于这些问题在每一条基本原理及其证明的时候都会重复，它们现在还应该得不到答案。我们首先只想看到，这些问题在讨论基本原理的过程中会不断地，并不可避免地重复出现，而我们同样不想将答案推迟到原理解释结束的时候，而是要随着接下来的原理讨论，从数学的到动力学的原理进展过程中对它们进行解释。

e）知觉之预期

在基本原理中，对象之内在可能性的根据得以确立。数学的基本原理着眼于“面对”及其内在可能性来把握对象，因此，第二条原理和第一条一样，同样着眼于其显现来谈论现象。A版：“对一切知觉本身进行预期的原理是这样的：在一切现象中，感觉以及与对象上的感觉相符合的实在（Reale），（realitas phaenomenon）（现象实在）都有一种强度的量，即度。”B版：“其原则是：在一切现象中，感觉的某种对象的实在都具有强度的量，即具有一个度。”

在这里和第一条原理不同，现象从另一个方面被理解。第一条原理鉴于在其中遭遇照面者的空间和时间的形式，把现象理解为直观。“知觉之预期”的基本原理则不注重形式，而是重视通过规定着的形式而被规定的东西，注重作为形式之质料的可规定的东西。这里的质料并不是指现成的物质性的材料，质料和形式被思考为“反思概念”，说得确切些，是最一般的、反思经验之构造所产生的结果（参见A266及以下，B322及以下）。

在“预期”的证明中，话题谈到了感觉或实在（Realen），但同样还是会再次涉及量，确切地说，涉及强度的量。现在讨论的与直观之公理无关，而是与知觉之根本性的东西，即这样一种“在其中同样有感觉”（B207）的表象活动相关。

e_1）“经验”这个词的多义性；关于经验的学说和近代自然科学

在人的认识中，必然要遇到或被给予可认识的东西，因为存在者是不同于我们自己的东西，而且不是我们自己造就或创造了存在者。人们肯定不需要对一个鞋匠指着一双鞋，以便让他知道鞋是什么；他无需面对鞋就知道那是怎么回事，没有那东西他知道得更清楚明白，因为他会做鞋，然而，他不会做的东西，就必须从别处拿给他看。因为我们人毕竟没有创造存在者本身，也根本不能创造，存在者必须被展示给我们，我们由此而认识它们。

存在者在其敞开状态中进行这种展示的时候，那种活动负有一种展示物的卓越使命，它由此以某种创造艺术作品的方式创造出诸物。作品创造了世界，世界在其中首先展现诸物，艺术作品的可能性和必然性只能表明一种情况，那就是，只有当存在者特地被给予我们的时候，我们才可以对存在者有所了解。

然而，这种情况通常发生在日常经验的范围内与物照面的过程中，它们由此而关系到我们，刺激我们，袭扰并纠缠我们，由此产生印象或感觉。其多样性分布到我们感官的各种不同领域，视觉、听觉领域等等，在蜂拥而至的感觉中，我们发现了那种“构成经验性的与先天知识之真正区别的东西”（A167，B208/9）。经验性的东西是后天的，是从我们出发而被看作第一位的东西，其次的东西一定是后来的或顺带起作用的东西。目前，“感觉”一词就像“表象”这个词一样是模棱两可的：首先的意思是感觉活动，觉察红色、声音、红的感觉、声音的感觉，同时它还意味著作为我们自己的某种状态的感觉。但并不是这种区别就完了，“感觉”这个名称之所以是模棱两可的，是因为它占据着物和人之间、客体和主体之间的一种特有的中介性位置，因此，越是遵循我们解释客观事物的方式，对于感觉之本质和角色的理解和说明就越是会根据主观的概念而发生改变。这里只需提及一种观点，它在西方思想中很快就已经迅速蔓延，甚至今天仍然没有被克服。人们越是按照其单纯的外观，根据所看到的形态、状况或延展（德谟克利特和柏拉图）而转向物。针对这种情况，那些填充着间隔和位置的东西，以感觉形式所给予的东西，就必然越变得纠缠不休。此后，感觉的被给予性——颜色、声音、压力和撞击——就变成了首要的和真正的组成某物的砖石。

一旦物的感觉被给予之多样性被分割开来，对其统一本质的解释就会变成这样，即人们会说：物其实只是感觉材料的组合，除此之外，它还具有某种使用价值和审美价值以及——就我们认识它们而言——真理价值，物就是诸感觉的带有价值的集合体。就此而言，诸感觉自为地被表象，它们本身造就了物，而无需先行说明物究竟是什么，通过对物的分割，诸多碎片——诸感觉——作为所谓的原始素材保留了下来。

而接下来的步骤是，物的碎片、诸感觉被解释为某种原因的结果。物理学断定，颜色的原因是它的光波、周期的、无休止的改变状态，每一种颜色都有其确定的振动频率，比如红色的波长是760μμ，而频率是每秒400兆，这就是红色；它被认为是客观的红色，而不同於单纯主观的红色感觉的印象。美的东西也是如此，甚至人们可以把这种美的感觉归结为神经纤维中的电流刺激。当我们知道了这些的时候，我们就知道了客观的物是什么了。

这样一种对感觉的解释看起来非常科学，而且就感觉的被给予领域以及那些应该被解释的东西，即作为被给予的颜色而言，也不能立刻就置之不理。这种解释没有注意到还有一点区别，我们就一种颜色所意指的，是某物确定的颜色性质，物上面的这种红色还是作为映入眼帘的红色感觉。刚刚提到的这种被给予性质，并不就是直接被给予的感觉，要想理解感觉的颜色本身与物的颜色之差别，这需要一种非常复杂和人为的思想调整。然而，如果我们——远离任何知识理论——注意物的颜色的被给予性质，比如一片叶子的绿色，那么，在这里丝毫找不到对我们起作用的原因，我们从来没有觉察到对我们起作用的叶子的绿色，而是觉察到作为叶子的绿色。

然而，物和物体在什么地方——就像在近代数学物理学中那样——被表象为广延的和有阻力的物，直观的多样性就会在那里降为这样被给予感觉的诸性质，如今，对于实验原子物理学来说，被给予的东西只不过就是摄影胶片上的光斑和纹路之杂多。解释这种被给予的东西所要求的前提条件决不亚于解释一首诗，只不过是测量仪器产生影像的稳定性和明确性，所以就说，这种解释所立足的基础，比精神科学中所谓的仅仅根据主观念头对于诗的解释的基础更加稳固。

还算幸运的是——除了光波和神经流之外——目前暂时还有物本身的颜色和光源，叶子的绿色和麦田的黄色，乌鸦的黑色和天空的灰

色。与所有这一切的关系，好在不仅仅是通过生理-物理学的提问马上就可以被分解并重新进行解释的，这些关系必然持久地被设定为前提条件。

问题出现了：那存在着的、凡·高的画中所表现的粗犷的放着烟斗的椅子，到底是与被使用的颜色相应的光波呢，还是在观看这幅画的时候"我们内心"所具有的感觉状态？每一次感觉都要起作用，但每一次都是在各不相同的意义上。比如物的颜色是某种不同于所给予眼睛的刺激，我们从来不会直接把握到它本身。物的颜色属于物，它也不是作为我们内心的某种状态的原因而给予我们，物的颜色本身，比如金黄色，只不过就是这种从属于麦田的金黄色。颜色及其鲜艳的色彩总是通过有颜色的物本身的原始统一和性质而规定，物决不是首先由诸感觉组合起来的。

指出这些只是为了弄清楚，当人们说到感觉的时候，他们所意指的东西并不立刻就是清楚的。这个词不曾界定的多义性，以及所指情况漫无边际的多样性，所反映出来的只是不确定性或不知所措，它们阻碍了充分规定人与物之间的关系。

数学-物理学规定物体的前提条件，在很大程度上支配着把物当作一种单纯的感觉被给予的多样性的意见和观点；认为知识本质性地存在于感觉之中的关于知识的学说，是近代自然科学形成的基础，而事实却恰恰相反，把物当作有广延的、在空间和时间中运动着的东西的数学化倾向所产生的结果是，日常打交道的被给予的东西被理解成了单纯的物质，而在感觉的多样性中被弄得支离破碎。数学化倾向首先造成的结果是，人们对于有关感觉的学说重新变得反应灵敏，康德也同样停留在这种倾向的层面上；与他之前和之后的传统一样，他从一开始就跳过了那种我们直接熟知的物的领域，在那个领域中的物，正如凡·高的画上所表现给我们的那样：简单的椅子上刚好放着的或被遗忘在上面的烟斗。

e_2）康德的实在性概念；强度的量

尽管康德的批判从一开始就停留在数学-物理学自然知识对象的经验领域中，他对经验被给予性的形而上学解释，仍然与所有他以前的和他之后的，即所有的相关思考有根本性的不同。沿着在对象上被给予的感觉的思路，康德关于对象之对象性的解释，是在创建和证明知

觉之预期的基本原理的过程中实施的。迄今为止对康德的解释有一个特点，要么干脆跳过这个部分，要么错误理解其每一个方面，人们对于这部分的证明一筹莫展，与此同时，人们还使用着一个基本概念，它在这条基本原理中起着本质性的作用。我们指的是实在（Realen）和实在性（Realität）的概念。

解释这个概念及其在康德那里的应用，对于引导《纯粹理性批判》来说，属于最初步的预备性训练。“实在性”这个术语的含义如今被理解为现实性或实存，所以，人们谈到外部世界的实在性问题，这指的是对某物是否外在于意识而现实地存在或真实地实存的讨论。“现实的政治”思考意味着，着眼于实际存在的情况或事态而谋划，艺术中的现实主义是一种表现方式，它只是在臆想地照抄照搬现实的和人们对此所认为的东西。我们必须排除掉如今流行的现实性意义上的“实在性”含义，以便理解康德借现象中的实在所意指的东西。此外，如今流行的“实在性”的含义，既不符合原始的词义，也不符合这个名称在中世纪和康德之前近代哲学中早期的使用，然而，今天的使用想必是通过不理解或错误理解康德的语言使用而形成的。

实在性来源于realitas；realis（实在）意味着那些属于res（物）的内容，这指的是事实，实在的内容就是符合事实的内容，构成某物，比如一间屋子，一棵树的事实内容（Wasgehalt）的东西，属于某事实之本质，属于essentia（本质）。实在性有时意味着某个事实的这种本质规定之整体，或者整体的个别组成部分，所以，比如广延就是自然物体的某种实在性，进一步说还有重量、密度、阻力，所有这些都是实在的，属于res（物），属于“自然物体”的事实，并不考虑是否物体现实地实存或不实存。比如物质性属于一张桌子的实在性；桌子并不因此就需要现实地，在如今的“实在”的意义上存在。现实存在本身，实存是某种更够得上本质的东西，从这个方面讲，existentia（存在）本身也被认为一种实在性。康德首先指出，现实性，现成存在不是某物的实在的谓词；也就是说，如果按照其实在性来理解的话，可能的100塔勒丝毫不少于现实的100塔勒；它们是一回事，也就是说，100塔勒，无论是可能的还是现实的，都是同样的“所是”（Was），是同样的res（物）。

我们把现实性和可能性与必然性区别开来，所有这三个概念都被康德归结到了模态的标题下面，从“实在性”没有出现在这一组概念中可

以看出，实在性并不意味着现实性。实在性属于哪一组范畴，其最一般的意义是什么呢？它是质（Qualitat）—— quale，是某个如此这般的、这样或那样的东西，某种是什么（Was）；“实在性”作为事实性回答“物是什么”的问题，而不是回答“它是否实存”的问题（A143，B182）。实在的东西，构成res（物）的东西，是res（物）本身的一种规定，实在性概念在前康德形而上学中就是被这样解释的。康德赞同鲍姆伽登教科书上形而上学概念“实在性”的使用，从中可以经院的方式领会到中世纪和近代形而上学的传统。

实在性的基本特征在鲍姆伽登那里就是determinatio，规定性。广延和物质性是实在性，即属于“物体”的res（物）之规定性。更确切地考察，realitas（实在性）是一种determinatio positiva et vera（明确或真实的界定），属于某个事物真实本质的，或被确定了的规定性。相反的概念就是某种没有正面规定某物，而是考虑它所缺乏的“是什么”的概念，所以，盲目性就是一种缺乏，在其中缺少所看见的内容。只不过，盲目性显然不是虚无，它虽说不是正面的规定，但也是某种消极的规定，即某种“否定”，与实在性相反的概念是否定。

可是，正如康德从传统形而上学所理解的基本概念出发一样，他同样给出对这种实在性的批判性解释。对象就是如其所显现的那种物，现象总会形成某种自行显现为“是什么”的东西。就此而言，“是什么”首先蜂拥而至并袭扰或关涉着我们，这种首要的“是什么”和事实性内容被称为现象中的“实在”；“aliquid sive obiectum qualificatum（限定某个东西或客观的东西）就是配给空间和时间”（《文集》XVIII n.6338，第633页）。现象中的实在，realitas phaenomenon（现象实在）（A168，B209）就是那种作为首要的事实内容（Wasgehalt）必然占用空间和时间的东西，某种东西通常由此得以显现，或者说，显现着的、迎面蜂拥而至的东西由此得以可能。

在康德的意义上，现象中的实在并不是那些在现象中现实存在的东西，以区别于那些本身不现实或可能仅仅是假象或迷雾般的东西。实在的东西是那些通常必然被给予的东西，由此，着眼于其现实性或非现实性的某种东西，实在就是纯粹的或首先必然的“是什么”本身。如果没有实在的内容、事实性的话，也就是说，如果没有它所依照的、被规定为这样或那样的“是什么”的话，对象不仅不是现实的，它根本就

什么都不是。在这种"是什么"或实在中，对象被确定为这样那样的照面物，实在是对象首要的quale（质）。

除了对实在性概念的这种批判性使用之外，康德同时还把这个头衔在更广泛的意义上流传，用于共同规定物或作为客体的物之本质的所有事实性，因此，我们会经常或恰恰在《纯粹理性批判》的基本问题那里，遇到"客观实在性"这个术语。这种使用引起并促进了对《纯粹理性批判》知识论式的误解，"客观实在性"的头衔被解释成是对首要的基本原理的讨论。这里的问题是，不是经验性地从对象中获得的纯粹理性概念，尽管属于客体的事实内容，比如"量"，是否或如何具有"客观实在性"。这个问题并不是指，量是否现实地存在，某种外在于意识的东西是否与之相符合，毋宁说，所问的是，量是否或为什么属于作为对象的对象，属于客体本身。空间和时间具有"经验的实在性"。

在第二条基本原理中，除了感觉和实在之外，话题还涉及到了强度的量。在量的概念中，关于quantum和quantitas的区别已经得到了说明，如果谈到扩延的量，那么就意味着quantitas的量、量的大小，确切地说，一个被增补的数量。而强度的量，intensio，无非就是某种qualitas（质）的，即实在的quantitas（量）：比如一个发着光的表面（月亮）。当我们逐步测量其空间性的延展时，我们就把握了扩延的量，而强度的量与之不同，当我们不去注意扩延，不把表面当作表面，而是注意其光亮的纯粹"是什么"，发光体或色彩"有多亮"的时候，才会把握强度的量。Qualitas（质）的quantitas（量）就是强度。任何量作为quantitas（定量）都是某种杂多的统一，但扩延的和强度的量是以不同的方式的这种统一，在扩延的量中，统一始终只有基于并首先在直接被设定的多个部分之组合中才能得到把握。而强度的量则不同，它直接作为统一而被觉察，从属于强度的杂多性，本身只能通过向否定的强度——一直到零——逼近而被表象。这种统一的杂多性不在于其延伸本身，甚至延伸是要通过大量的伸展和部分的统计而形成统一，毋宁说，强度的量的个别杂多，是通过对某种quale（质）的统一进行限制而形成的；它们每一个本身又各自是某种quale（质），是杂多之统一，我们把这种统一称为度（Grade）。比如一段声音，不是通过这段声音的明确数目，而是通过从小到大形成度的级别而集合到一起的。某个强度之统一的杂多性，是大量杂多各自的统一性，而某个扩延性的统一之杂多性，则是某个杂多各自的个别统一性。而强度性

和扩延性两者都作为量被指派给了数，但度或强度级别并不由此就变成单纯的部分之聚合体。

e3）康德先验理解的感觉；第二条基本原理的证明

现在，我们按照其一般内容来理解这条基本原理（A166）：

“对一切知觉本身进行预期的原理是这样的：在一切现象中，感觉以及与对象上的感觉相符合的实在（Reale）、（realitas phaenomenon）（现象实在）都有某种强度的量，即度。”

在B版207页这样说：“在一切现象中，感觉的某种对象的实在都具有强度的量，即具有一个度。”

我们只能在证明的基础上理解基本原理，这种证明指出这条基本原理——作为纯粹知性的基本原理——基于何处。证明过程同时就是对基本原理的解释，只有掌握了证明，我们才能够估价A和B两版表达之间的区别，并确定一个较另一个的优先地位。仍然需要注意的是：基本原理说到了有关感觉的某些内容，这些不是基于心理学的经验性描述，也决不是对其产生和来源的心理学说明，而是遵循了一种先验的考察进路。这就是说，感觉作为在越向对象的关系的范围内，或在其对象性的规定中发挥作用的某种东西，先行被收入到视线中，感觉的本质通过其在先验关系范围内的作用而被界定。

由此，康德在感觉及其功能的问题上，从物的现象方面获得了一种完全不同的基本立场。感觉不是需要为之寻找原因的某种物，而是一种被给予的东西，其被给予性显然是通过经验的可能性之条件构成的。

由于同一种事实情况，知觉之预期这条原理的名称也得到了理解。

证明又一次采取了同样的形式，尽管大前提、小前提和结论分散成了好几句。小前提从“于是从经验性意识到纯粹意识……”开始（B208），向结论的过渡从“因为感觉本身……”开始；真正的结论从“于是它就被……所以……”开始。

我们应该尝试建构一种简化的证明形式，以便突出各个环节。在我们先行对“感觉”、“实在性”和“强度的量”进行了本质性的规定之后，就不会再存在什么内容方面的困难了。首先来回忆一下对证明的论证，应该指出，纯粹知性概念——这里是质的范畴——先行着眼于照面

的东西在现象上之所是而规定现象，现象的这种质按照——在强度意义上的——量才可能得到担保，并由此而保证数或数学的应用。借助论证同时表明，如果不是先行呈现了某种"是什么"的话，根本就不可能遇到所面对的东西，在接受活动中，必然已经对于某种"是什么"先行有所认识。

大前提：一切现象作为在知觉中显现着的东西，除空间时间的规定性之外，还包含着那些构成蜂拥而至的东西——康德称之为质料，那些与我们相关的、摆在面前并占据着时空领域的东西。

过渡：这样一种横摆在面前的东西（positum），一般来说，只有通过它的某种"是什么"的性质，其开放了的一般实在领域事先被表现出来，才可能作为如此这般摆在面前并占据着这个领域的东西被觉察到，只有在明确的"是什么"的基础上，可经验的东西才会成为经验。对于照面的"是什么"的这样接受是"眼下的"，并不以某种形成理解的顺序为根据，对实在的觉察是一种简单的"这里-有"，任其被给定，是对某个positum（摆在面前的东西）的positio（态度）。

小前提：占据着这种实在之开放领域的东西，介于蜂拥而至之物最极端与时空领域之真空之间变化，根据这种涌现的程度差别，某个具有量的东西存在于感觉之中，这与不断增补着的量无关，而是涉及到它的quale（质），当然，是另一种"这么大"。

过渡：而这种"多大"，某种quale（质）的，即实在的量，就是同一个东西"是什么"的某种确定的度，实在的度就是强度的量。

结论：所以，在现象中与我们相关的东西，作为实在的可感觉的东西，具有某个度。就度作为量通过数被规定而言，这就是以知性方式"多次"确定同"一"个东西，作为所面对的"是什么"的感觉得以被数学地确立起来。

由此，基本原理就得到了证明，按照B版是这样说的：

"在一切现象中，感觉的某种对象的实在都具有强度的量，即具有一个度。"这条原理必须更确切地表述为：在一切现象中都具有实在的内容，它们构成了感觉中面对-而立的东西，……但这条原理决不是说：实在具有某种度，是因为它是感觉的对象。而是说：因为对于表象着的对立之物的感觉，其蜂拥而至的"是什么"具有某种实在性，而实在性的量就是强度，所以，感觉——作为对象的事实性——具有一种强度的量的对象性特征。

相反，在A版中的基本原理的表达是容易引起误解的，并且几乎与真正表达的意思相反，它引起歧义，就好像感觉首先就有一个度，同时还有与之相应的、与其实际上不同的或位于其后面的实在。可是，原理想要说的是：作为quale（质）的实在，首先或本来就具有某种程度的量，所以感觉也同样如此；其强度作为对象性的东西，以可感之物的实在性特征的先行给予为根据。因此，A版的表达要以如下方式修改一下："在一切现象中，感觉，即先行使它们作为某种对象性的东西而显现的实在，具有某种强度的量。"

我们似乎在这里任意篡改了康德的文本，可是，通过A版和B版的表达之差异就已经表明了，康德本人多么致力于把他对感觉之先验本质的新洞见，强行纳入到某种原理的可理解形式中。

e4）预期的奇怪之处；实在性和感觉

这条基本原理对于康德有多么新鲜，我们很容易察觉到，康德必然再三惊讶于这条原理的奇怪之处。还有比这种情况更令人奇怪的，即我们仍然还是要在——就像在感觉那里一样——那些侵临我们的、我们只能感觉的东西那里，而恰恰就是在这种"面向我们"的东西那里，某种由我们发出的"迎着"或"先行"把握活动才是可能，而且是必然的？作为纯粹接受活动的知觉，与作为"迎着先行-把握"活动的预期，乍一眼看是彻底违背的，然而，只有在迎着-先行把握（entgegen-vorgreifenden）实在性的表象活动之印象中，感觉才会是某种可接受的东西，成为所遭遇到的这样或那样的东西。

虽然我们认为，感觉和知觉到的某种东西，是世界上最熟悉、最简单的事实，我们就是进行着感觉的存在物，当然如此！只是，"某物"或"是什么"人却从来不曾感觉到，这类东西究竟应该通过哪种感觉器官而发生呢？一个"某物"既不被看到，又没有被听到，也没有被闻到、尝到或摸到，没有针对"是什么"或针对"这个"或"那个"的感觉器官。可感事物的"是什么"-特征，必须在可接受的东西之领域中，或作为可接受之物的领域被先行表象出来，先行被认识到。没有实在性就没有实在，没有实在就没有可感觉的东西，由于在接受或知觉活动的领域内，这样一种前概念至少是可以想象的，于是，康德为了标明这种奇怪的东西，就给予了知觉之基本原理以预期的名称。一般地看，一切

在其中表达了对象之先行规定的基本原理，都是预期。康德同样偶尔会在更加宽泛的意义上使用这个称谓。

人的知觉活动是预期着的，动物同样具有知觉，即感觉，但不是预期着的；它们不能事先把蜂拥而至的感觉，当作本身伫立着的"是什么"、当作其他的东西、当作它自己、当作动物、当作有资格成为另外的东西，并由此本身显现为存在者的东西来面对。康德在另外一个地方（《单纯理性限度内的宗教》）指出，所有的牲畜从来都不会说"我"，这就意味着：它们不能处于那种可以面对一个其他对立着的东西的位置上，但这并不排除动物同样处于与食物、光、空气和其他动物的关联之中，如果我们仅仅考虑动物的活动的话。但在所有这些关联中，决没有朝向存在者的行为，同样也与非存在者没有关系，它们的生命迷失在存在和非存在的敞开性之中。当然，这里可能会出现更加广泛的问题，我们究竟从哪里知道，在动物中发生了什么或没有发生什么，我们决不可能直接了解它们，但尽管如此，还是可以获得关于动物性存在的某种间接的形而上学的确定性。

不仅和动物相比，而且同样和迄今为止对知识的理解比起来，知觉中实在的预期是令人奇怪的。我们回忆一下从"一开始"就在分析和综合判断的区分时所指出的内容，综合判断所具有的特点是，它必须超出主词-谓词-关系而走向一个完全不同的东西，即对象。沿着当下拥有某种照面的"是什么"本身的方向，对于表象活动首要的基本超越把握就是对实在的预期，那种综合或提供活动，在一般的"是什么"领域中被摆在眼前，诸现象由此出发得以显现。因此，康德在讨论知觉之预期的结论中说（A175/6，B217）："而与一般感觉相对应的实在，与否定=0对立的东西，只是把某种其概念本身包含着存在的东西摆到了面前，而所指的无非就是在某种一般经验性意识中的综合。"

先行把握着实在性的表象，打开了观看一般存在着的"是什么"的视线（这里意味着"存有"）并这样创建起了某种关系，在此基础上，一般经验性的意识就成了对某物的意识。一般来说，这种"是什么"就是"先验的质料"（A143，B182），"是什么"属于使对象方面的某种"面对性"（Gegenhaften）先行得以可能的东西。

感觉照旧可以在心理学中得到说明，生理学和神经学像以往一样可以把感觉解释为刺激过程，物理学可以证明感觉的原因在于乙太振动或电波——所有这些都是可能的知识，但都不是在对象之对象性问

题，以及我们直接与之相关的领域内进行探究的。如果人们考虑到，一方面康德对牛顿物理学的重视，另一方面他对笛卡儿的主体概念的基本态度，竟然完全没有妨碍他在知觉的接受性中发现预期活动的不寻常特点的自由目光时，他对于知觉中实在的预期的发现就尤其令人惊叹。

e5）数学的基本原理和至上的基本原理，证明的循环进程

如果我们现在把两条基本原理总括到一个简化的形式中，那么就是说：一切现象作为直观都有扩延的量，作为感觉都有强度的量：Quantitäten。这些现象只有在quanta（量）中才是可能的，而所有的quanta都是continua（连续的），它们具有这样的特性，任何时候都决不可能从它们上面分割出哪怕最小的部分。所以，一切现象就其所照面的"是什么"和其显现的方式而言都是连续不断的，现象的这种连续性特点，涉及到其扩延性和强度性，康德在关于第二条原理的章节中，结合着两条基本原理进行了讨论（A169及以下，B211及以下）。由此，直观之公理和预期作为数学的基本原理，也就是说，作为那种形而上学的论证在对象上应用数学之可能性的基本原理，就被结合在了一起。

量的概念——在量（Quantität）的意义上——在科学中发现其立足点及其数的意义，它们以其规定性而体现着量。

由于现象通常或事先作为一种"面对性"（Gegenhaftes），只能在先行把握着的汇集之基础上才会出现，这种汇集是在量和质的统一概念（范畴）的意义上而言的，所以，数学就可以应用在对象上。基于数学的结构，才可能在对象本身中遭遇到某种相应的东西，并通过实验而得到证明。经验之显现的条件，其形式和质料各自的量的规定性，同时就是面对而立的东西（Gegenstehens）的条件，是经验的汇集性和持久性之条件。

有关一切现象的扩延和强度的量的两条基本原理——从某种确定的方面——表达了综合判断的至上原理。

如果要想把握证明基本原理的特点，就要注意这个实际情况，除了这种证明个别内容方面的困难之外，它们还有某些令人惊讶的地方。因为我们不断地尝试着说明，全部思路都是在兜圈子。证明的这个困难不需要特意指出，然而却需要澄清困难之原因，它不在于基本

原理的特殊内容，而是在于其本质，困难的原因是某种必然。基本原理应该被证明为根本上使对象之经验首先得以可能的那种规定，这种东西如何证明呢？只有通过表明，在纯粹知性概念与直观地遭遇到的东西的统一和相互归属性的基础上，它们本身才是可能的。

直观和思维的这种统一本身就是经验的本质，所以，证明就在于表明：纯粹知性的基本原理只有通过它们本身使之得以可能的东西——经验，才是可能的，这明显是在兜圈子。没错，对于理解证明过程和事实本身的特点来说不可避免的是，不仅要设想这种循环，同时对证明之工整性产生怀疑，而且要清楚地认识循环和实施这个循环本身。如果这种证明的循环进程没有被康德深刻地洞见到的话，他就一定还没有领会其真正的使命和意图，既然他断言，这些原理就是基本原理，而鉴于所有的确定性，还从来没有像2×2=4那样清晰明确，就表明了这一点。

f）经验之模拟

基本原理就是一些规则，按照这些规则，对象的面对而立形成了人的表象。直观之公理和知觉之预期涉及到两方面使“面对”（Gegen）的“面对性质”（Gegenheit）得以可能的东西：一是“面对特性”的所在地，其次是“面对”的“是什么-特性”。

与之不同，下一组基本原理则涉及到——关于某个一般对象之可能性——这个对象“立”（Stand）的可能性，其持立性，或者如康德所言，对象的“存有”（Dasein）、“现实性”，用我们的话说：现成存在。

问题出现了：经验之模拟为什么不属于模态的基本原理呢？答案一定是：因为存有只是作为诸现象的状况之关系才成为相互可确定的，而不是直接作为存有本身。

某个对象，如果就其不依赖于知觉当时的偶然性质的独立性而被规定的话，它才会立起来，或作为立着的东西而首先得以展现。但“不依赖于……”还只是消极的规定，它并不足以为对象之“立”正面地奠基。这显然只有通过这样才可能，即对象在其与另一个对象的关系中被展现出来，而且这种关系本身就具有持久性，具有在自身中存在着关联之统一，个别的对象在这种关系中立起来。因此，对象的持立性基于

现象之结合（nexus），更确切地说，基于先行使这种链接得以可能的东西。

f_1）模拟作为类推，作为诸关系的关系，作为存在情况的规定

结合（nexus）和compositio（组合）一样，是一种联结（coniunctio）的方式（B201，注释），并且本身以某种统一的引导性表象为前提条件。可是现在并不关系到那种把被给予的、所遭遇到的东西，在其事实内容方面按照空间性、实在性及其度组合起来的联结，并不论及现象的事实内容中同质的东西的联结（组合，即聚合或联合），而是着眼于其各自的存有，其在场性的现象的一种联结。但现象变化不定，每一个由于各自不同的时间延续都处于不同的时间点，因而就其存有而言是不同质的。由于现象的存有要取决于对象持立性的规定，因而取决于其处于和其余存有之关系的统一中，所以取决于与其他存有之关系中其存有的规定，所以，这就关系到一种不同质的东西之联结，关系到在每一个不同时间关系中的统一共处。然而，现象之整体的这种依其共处规则，即根据法则之统一的共处，无非就是自然，“（在经验地理解）的自然中，我们按照其存有，按照必然性规则，即法则来领会诸现象之关系。”（A216，B263）这种“原始的法则”，在康德冠之以“经验之模拟”的基本原理中被表达出来并得到证明，现在所关系到的不是——正如在前面的原理中那样——“直观”或“知觉”，而是关系到知识之整体，从而对象、自然之整体就其在场性而得到规定，关系到经验。但为什么叫“模拟”呢？“模拟”指的是什么？我们在这里要尝试着采取一种相反的进程，从对标题的解释出发，为理解这些原理做好准备。

首先应该一般性地进一步突出这条基本原理与前面的不同。在数学的基本原理那里所讨论的是那种联结的统一规则，按照这些规则，对象在其事实内容方面被规定为所遇到的“是什么”，基于空间的扩延和感觉的强度领域内的量的集合规则，照面物可能的形态先行得以被建构起来。现象的外观和事实内容的数学建构，从经验出发，通过例子得到证实和说明（A178，B221）。在接下来的基本原理中，所涉及的不是所遭遇的对象事实内容方面的规定，而是关于照面物是否或如何照面或站在那里，以及它的情况怎样的规定，涉及到在其关联中现象各自的存有之规定。

某个对象之存有——它是否现成存在或它现成存在着——决不会先天地通过其可能存有之单纯的表象活动而直接强求或带到我们面前，我们只能通过与其他对象之关系来展现某个对象——这个对象，它必然存在于这里——之存有，而不是直接获得这种存有。我们可以按照确定的规则来探求这种存有，它甚至被算作是必然的东西，但由此并不能或根本无法魔术般地出现，它首先必须被发现，当它被发现的时候，我们才可以把它当作按照明确的标志所寻求的东西来认识或"辨认"。

寻求和发现现象的存有关联的这些规则，在与其他被给予的存有之关系中，没有被给予的某个东西的存有，对象之存有的关系规定的这些规则，就是经验之模拟。模拟意味着类推，意味着某种关系，即"就像……那样"的关系。就此而言，处于这种关系中的东西，又有各种关系，按照其原始的概念来理解，模拟就是一种诸关系的关系。根据处于这种关系中的内容，人们区分了数学的和形而上学的模拟。对于数学来说，处于"就像……那样"的关系中的关系，作为同质的可构思的关系，简而言之就是：像a比b那样，所以c比d。如果a和b在其关系中被给予而同样c也被给予，那么，就可以按照模拟来规定或构思d，d通过这种建构本身被提供出来。与之不同，在形而上学的模拟中，所关涉的不是纯粹量的关系，而是质，那种不同质的东西之间的关系。这里所遭遇到的实在，其在场性不依赖于我们，而是我们依赖于它们。如果在所照面的东西的领域内，有某种关系被给予了照面物，并且两个被给予的东西一个与另一个相关，那么现在，并不是第四个东西本身被推断出来，也就是说，它不是通过那种推论就已经在场了，毋宁说，按照类推的规则，所推断出的只是第三个与第四个东西的关系。我们通过模拟所获得的，只是某个被给予的东西与某个未被给予的东西之间的某种关系的指示，即指示我们如何从被给予的东西出发，寻求未被给予的东西，而且，如果它出现了，我们必须将之作为什么东西来对待。

现在清楚了，康德为什么可能或必然提到规定相互模拟的现象之存有关系的基本原理。因为它关系到对存有的规定，对某物的存在情况或是否存在之规定，而存有决不是被第三个东西先天地获得，而只是可能被遭遇到，更确切地说，在关系中成为现成的，这里必然的规则始终是针对某种相符合的东西的规则：模拟的规则。因此，在这样

的规则中存在着对一般知觉和现象之某种必然关系，即经验的先行把握，模拟就是经验之模拟。

f_2）作为普遍时间规定之规则的模拟

因此，按照B218，经验之模拟的原则表达如下：

“经验只有通过知觉之某种必然结合的表象才是可能的。”按照A176/7则详细一些：

“一切现象按照其存有都先天地服从在某个时间中规定其相互关系的规则。”

“时间”这个词给出了指示那种关系的提示语，在其中这条原理被先行把握为规则，因此，康德明确地把模拟称为“普遍时间规定的规则”（A178，B220）。“普遍的”时间规定意味着一切经验性的物理学时间测量都要先行于确立的时间规定，更确切地说，必然要作为其可能性之基础而先行确立。因为一个对象可能着眼于其持续，着眼于与另一个相继，或着眼于同时存在而处于与时间的关系之中，康德区分了“现象之一切时间关系的三条规则”（A177，B219），即着眼于存有与时间的关系，时间中现象之存有的三条规则。

在以前的基本原理中，还没有直接提到过时间，为什么在经验之模拟中与时间的关系走到了前台？时间与之有什么样的关系，这条原理所规范的是什么？规则涉及到现象彼此之间着眼于其“存有”的关系，即在现象存在之整体中对象的持立性（Ständigkeit）关系，持立性一方面指的是：立在那里，在场状态；而持立性同时也意味着：持续，持存。在“持立性”这同一个称谓中我们听到了两种含义，它表明：持续的在场，对象的存有。我们容易看出：在场或当前包含着与时间的某种关系，持续和持存也同样如此，因此，涉及对象之持立性规定的基本原理必然或者在一种突出的意义上与时间相关。对于我们来说问题在于：以何种方式与时间相关呢？如果我们亲自对基本原理进行一番思考，并熟悉它的论证的话，答案就会产生。为此，我们选择第一模拟（A182及以下，B224及以下）。

为了做好准备，还应该简短地指出康德以何种方式界定时间之本质，由此，我们将自己限定在与这条基本原理必然相关的问题上。严格地说，我们恰恰首先要借助康德模拟的提出及其证据，才能体验有关他的时间概念的本质性的东西。

到目前为止，关于时间的话题只是在标明空间之本质的时候匆匆提了一下。在那里我们曾说：有关空间所说过的内容，相应地也适用于时间。我们还发现，康德在先验感性论中首先是借助空间来引导对时间的讨论。我们说得很谨慎：只是引导性地说，因为那里关于时间所讨论的内容，既不能穷尽康德所表达的意思，也根本没有说出决定性的内容。

时间首先与空间相对应，并通过同样的论证方式被揭示为纯粹直观，同时和相继先行被表象，人们只有在这种先行-表-象之下，才能够表象个别的照面物在一个或同一时间（同时）或在不同的时间内（相继）出现。“……不同的时间不是同时，而是相继（正如不同的空间不是相继，而是同时）。”（A31，B47）然而，不同的时间只是一个或同一个时间的部分，不同的时间只是作为一个惟一的时间的诸多限制，时间并不是通过增补而组合起来的，而是无限制的，非-有限的，不是通过组合而形成的，而是被给予的。这种原始不可分割的惟一的相继之整体被直接地先行表象出来，也就是说，时间是一种先天被直观的东西，是“纯粹直观”。

空间是所有外部现象在其中照面的形式，而时间不限于这种外部现象，它同样是内部现象，即我们的行为方式和生活经历出现并继续的形式，因此时间是所有一般现象的形式。“一切现象的现实性[即存有，在场]只有在时间中才得以可能”（A31，B46）。每一个现象的每一种存有都作为存有而处于与时间的某种关系之中，时间本身是“不变的或持续的”，“它自身不流逝”，“……变化的不是时间本身，而是某种在时间中存在的东西”（A41，B58）。在每一个现在中时间都是同一个现在；它持续是它本身，时间是任何时候的那种恒久之物，时间是纯粹的持续，并且只有就其持续而言，相继和流变才得以可能。虽然时间在每一个现在中都拥有现在特性，但每一个现在都不再是这个惟一的和每一个现在都不同的时间。据此，与其自身相关的时间本身就允诺了诸现象的各种不同的关系，照面物得以处于与时间的各种不同关系之中。如果它与作为持存之物的时间，因而与作为quantum（量）、作为具有量的东西的其自身相比较的话，那么，存有就按照其时间的量而得到把握，并且就其持续，即占用整体时间的“多长”而言是可以被规定的，时间本身被理解为量（Größe）。如果显现着的东西与作为现在序列的时间相比较的话，那么，它就会以在时间中相继的

方式得到把握，如果它与作为整体的时间相比较的话，那么，显现着的东西就尤其是因为它在时间中而得到把握。据此，康德描述了时间的三种样态：持存、相继和同时，借助诸现象之存有与时间的这三种可能的关系，实时间关系，就有三种规定存有的规则，三条有关模拟特征的基本原理：

模拟I：持存性原理。

模拟II：按照因果性法则的时间相继原理。

模拟III：按照相互作用和共同性的同时存在原理。

我们尝试着去理解第一模拟，即领会其证明，为此，还应该回忆一下模拟的一般本质。它们本来被证明为那类规则，即按照它们，对象之持久性和现象之存有，在其彼此之间关系中先行得到规定。但这些规则——由于现象之存有不可能由我们来支配——并不能够通过先天的结构而展示或获得存有，它们只不过是对于寻求某种关系给出了某种指示，顺着这种指示，从一个存有可以推断出另一个来。这种规则的证明将展示出，这些基本原理为什么是必要的以及它们基于何处。

f_3）第一模拟及其证明；作为时间规定的实体

持存性原理在A版182中的表达原文如下：

“一切现象都包含著作为对象本身的持存的东西（实体），和作为其单纯的规定，即[作为]某种对象实存之方式的可变化的东西。”

为了立刻将这条原理解读为模拟，注意“和”，即注意这里提到了持存之物和可变化之物的关系，这是非常重要的。

康德指出，不仅仅在哲学中，而且同样对于普通知性来说，诸如在现象变化中的实体、持存性这样的东西，都以“对于一切时间”为前提条件，上述基本原理给没有表达出来的一切经验奠定了基础。“如果一个哲学家被问到：烟有多重？他就会回答：从燃烧过的木柴的重量中减去剩余灰烬的重量，那么，你就会得到烟的重量。于是，他就假定了一个无可辩驳的事实：那就是，即使在火焰中，物质（实体）也没有消失，而只是其形式发生了某种改变。”（A185，B228）但是——康德这样强调——人们仅仅“感到”了要为持存性原理奠定基础的要求，这还不够，而必须要证明：1.在一切现象中都有某种持存的东西以及为什么会有；2.可变的东西无非就是对持存之物的某种单纯的规定，所以是

处于某种时间关系中的东西，这种关系与作为一种时间规定的持存性相关。

康德的证明再次呈现出一种推论的形式。因为关系到存有之规定的规则，而存有的意思是“在某段时间中存在”，而且存有如康德所指出的那样，被看作是时间的一种样态（A179，B222），所以，证明在其中转折的真正关键之所在——时间，就其与诸现象的关系方面，必然成为现象所特有的本质。由于采取了一种推论形式的证明，在小前提中拥有其形式上的转折点，所以，居间促成从大前提到结论的决定性东西就一定会在小前提中被提到。

大前提：一切现象，即与我们人照面的东西本身，都在时间中照面，并因此鉴于其关联之统一而处于一种时间规定之统一中。时间本身是原始的持存之物，它是原始的，因为持存之物只有如时间那样持存，才可能作为在时间中持续着的东西。因此，一般持存性就是先行呈现或呈递一切照面物的东西：基底。

小前提：时间本身是绝对的，不能被知觉的东西，也就是说，所有照面物在其中都拥有其时段的时间，本身不是可觉察到的东西，即使照面物的个别时间段，以及在其时间段中的这个照面物可能已经先天地在时间上得到了规定。反之，时间作为在一切显现中持存的东西，它要求，现象之存有的一切规定，即它们“在-时间中-存在”，要先行或先于一切关系而接纳这种持存的东西。

结论：所以，对象之“立”首先或特别要从持存性出发来把握，也就是说，交替中持存之表象，事先就从属于某个对象所包含的事实。

但交替（Wechsel）中持存之表象，就是在纯粹知性概念“实体”中所意指的东西，所以，按照这条原理的必然性，实体范畴就具有客观实在性。在经验或自然之对象中，有持续的变化（Veränderung），即存有的一种形式接续着同一个对象的另一种存有的形式。变化之规定——所以就是自然事件之规定——以持存性为前提条件，变化只有相关于持存之物才是可以被规定的，因为只有持存之物可能发生变化，而可变的东西根本不经历变化，而只是某种交替。诸偶性——作为人们所理解的实体之诸规定——因此无非就是持存的不同方式，即实体本身之存有的不同方式。

对象的所有持立性都在其变化关系的基础上相互规定，变化是力的在场方式，因此，涉及对象之存有的基本原理就是动力学的基本原

理。但变化是某个持存之物的变化，持存性必然先行规定诸对象在其中以其相互关联而持立的视域，而持存性作为不间断的在场，按照康德的说法，就是时间的基本特性，所以，时间在规定对象之持立性上发挥着决定性的作用。

在动力学原理的所有证明中，时间的这种作用都会通过这种方式表现出来，即每次在小前提中，有关时间之本质的重要说明都要发挥作用。时间一方面是一切现象都要在其中照面的整体，因此，对象在其持存、相继或同时关系中的“立”在时间中得到规定。而另一方面，时间本身——当时小前提说过——决不可能被知觉，这——关于随便一段时间中的对象之在场的可能规定——无非就意味着：某个对象当时的时段和时间关系，根本不可能先天地通过纯粹的时间流逝本身组建起来，就是说，本身被直观地显示或展现出来。时间上现实的，即直接在场的只不过就是每一个当时的现在（Jetzt），所以，只有可能性才能先天地规定某种未被直接给予的，然而从当时在场的东西出发，或就其与这个在场之物可能的时间关系而言仍然是现实的对象的时间特性，并由此获得如何寻求对象的某种线索。其存有本身毕竟还是对我们发生了。因此，一般来说，如果现象之整体就其对象性而言是我们可以经验的话，那么，这就要求创建起包含着某种指示的规则，照面物通常必然处于那种一般时间关系之中，由此现象之存有的统一，即自然才得以可能。这种先验的时间规定就是经验的模拟，其第一条我们已经详细讨论过了。

第二模拟按照B版232原文如下：

“一切变化都按照原因和结果之联接规律而发生”；按照A版189：“一切发生的事件（开始存在）都设定了它按照某种规则而随之继起的东西。”

这条基本原理的证明第一次为作为经验之对象的法则的因果律奠定了基础。

第三模拟按照B版256原文如下：

“一切实体，就其在空间中可能被知觉为同时的而言，都存在于普遍的交互作用中”；按照A版211：“一切实体，就其同时存在而言，处于普遍的共同性（即彼此的交互作用）之中。”

这条原理及其证明除了其内容之外，对于康德与莱布尼茨的争辩形式，“模拟”究竟如何凸显出两位思想家基本立场之间的演变来说，尤

其具有重要意义。

最后应该指出动力学基本原理的第二分组，这一组同时使前面的那几组原理形成同一个完整的体系。

g）一般经验思维之公设

g_1）范畴的客观实在性；作为主观综合原理的模态

我们知道：纯粹知性原理体系是按照范畴表的顺序和引导编排和划分的。范畴是发源于知性活动本身之本质的表象的统一，这种统一充当着按照判断进行联接的规则，也就是，规定在对象上所遭遇到的杂多之规则。四组范畴判断的四个名称是量、质、关系和模态，现在，我们再回过头来更加清楚地看一下：

在直观之公理中表明，量（作为扩延的量）在何种程度上必然从属于作为某个照面物的对象之本质。

在知觉之预期中表明，质（实在性）如何先行把照面物规定为，或规定成这样的一个东西。

在处于关系及其规定之中的模拟方面，在类推的基本原理中表明，为什么对象鉴于其持立性，只有在先行着眼于各种关系的基础上才是可以被规定的，照面物（现象）处在关系之中。因为这些关系必然先行表象或包括所有以可能的方式成为现象的对象，所以它们只可能是一切现象之整体的关系——也就是时间。与量、质和关系范畴对应的三组基本原理具有这样的共同特点，即它们先行规定着从属于对象所包含的事实之本质的内容，而对象是作为某个照面的或持立的东西。对于范畴来说，这三组原理表明了范畴事先构成以及如何构成对象所包含的事实之本质，构成其一般或整体的事实性。前面所提到的范畴是对象之本质的实在性，上述原理表明，它们——作为这种实在性——使这些对象（客体）得以可能，它们从属于客体本身，范畴具有客观实在性。

到目前为止所谈到的基本原理，以那种通常首先形成一种视野范围的东西为基础，在其中，这样或那样的杂多在相互关联中可能作为对象来照面或立起来。

那么，第四组基本原理，一般经验思维之公设又应该是怎样的呢？这组原理对应着模态范畴，其名称就已经暗示出了某种标志性的含义。模态的意思是样态、方式、一种"如何"——就是说，不同于"是什么"，不同于一般实在性。康德通过指出模态范畴具有某种自身的"特别之处"而引入第四组基本原理的讨论（A219，B266）。模态范畴（可能性，现实性或实存，必然性）不属于对象所包含的事实之本质，比如一张桌子是可能的、现实的还是必然的，并不涉及一般"桌子"的事实性质；在任何情况下这都是一样的。康德这样表达这种情况：模态范畴不是对象实在的谓词，因此，它们也就不属于包含着一般对象性的事实的本质，不属于界定对象本身之本质的纯粹概念。相反，它们表达的是关于对象的概念如何呈现为实存及其方式，以及按照这些模态，对象之存有如何得到规定。

所以，形成有关这方面内容的基本原理，不可能像前面的原理那样，遇到范畴（可能性、现实性、必然性）是否或如何具有客观实在性的问题，因为它们根本就不属于对象的实在性。由于基本原理对这类东西无所言表，它们同样就不可能从这个方面得到证明，因此，对于这些原理就没有证明，而只有对其内容进行的解释或阐明。

g_2）公设符合经验之本质；模态涉及经验，而不再涉及可设想的性质

一般经验思维之公设只是用来说明被要求的东西，以便规定一个对象是可能的、现实的或必然的。在这种要求中，"公设"同时就关系到了对可能性、现实性和必然性的本质界定，公设对应着一般对象通过它而成为可规定的东西之本质：经验之本质。

公设只是表达了存在于经验之本质中的要求，这种要求因此就适合于作为尺度来衡量存有之方式并由此而衡量存在之本质，据此，公设的意思是（A218，B265）：

1."凡与经验之形式条件（按照直观或按照概念）相一致的，就是可能的。"

康德把可能性理解为与那种通常先行规范现象之显现的东西相一致：与空间和时间及其量的规定相符合，只有表象活动把握了在第一组基本原理中关于对象的言说，有关对象的可能性才得以被确定。与之相反，迄今为止的理性形而上学把可能性规定为不矛盾性。不自相矛盾的东西，按照康德的说法，虽然是可能去设想的，但借助这种设

想的可能性还根本不构成对象之存有的可能性，无法在空间和时间显现的东西对于我们来说就是不可能的对象。

2.“凡与经验的质料性条件（感觉）相关联的，就是现实的。”

康德把现实性理解为与对我们显示的某种实在或包含事实的东西：与感觉相关联，只有表象活动把握了在第二组基本原理中关于对象的言说，有关对象的现实性才得以被确定。与之相反，迄今为止的理性形而上学把现实性仅仅理解为可设想的意义上的可能性之补充：作为complementum possibilitatis（可能性之完成）的existentia（存在），但由此还根本不构成现实性本身。按照纯粹知性可以被算作可能的东西，还只是不可能的东西，而不是现实的东西。现实性所意味着的东西，只有在表象活动与经验的某种实在相遭遇的关系中，才会对我们充实起来并证实自身。

在这里，我们到了走出误解实在性概念的关头。因为实在，更确切地说，作为被给予的东西的实在，只表明某个对象的现实性（Wirklichkeit）[5]，人们——错误地——把实在性和现实性相提并论，而实在性对于某个现实的东西的被给予性来说仅仅是一个条件，然而并不已经就是现实的东西的现实性。

3.“凡与现实之物的关联是根据经验的普遍条件而被规定的，就是（实存）必然的。”

康德把必然性理解为通过确定与现实之物的关系——从与某种一般经验之统一关系的规定出发——而得到的规定性。只有表象活动把握了在第三组基本原理中关于对象之持立性的言说，有关对象的必然性才得以被确定。与之相反，迄今为止的理性形而上学把必然性仅仅理解为那种不可能不存在的东西，然而，由于实存只是作为可能的东西的补充，而可能的东西只是被规定为可设想的东西，于是，必然性的这种规定就仍然保持在可设想的领域之内；必然性就是那种不是不可设想的东西，而我们必然要设想的东西，因此不需要实存。我们根本无法就其必然性方面认识某个对象之存有，而始终只能在与另一个东西的关系中，认识某个对象之状况的存有。

g3）存在作为经验之对象的存在；与认识能力相关的模态

通过对模态之内涵的解释，这与模态的某种本质规定同义，我们可以推断出，康德通过规定存在的方式，同时就将存在限定在经验对

象之存在上。仅仅逻辑地澄清可能性、现实性和必然性，正如理性形而上学所经常做的那样，遭到了驳斥；简而言之，存在不再从单纯思维出发而被规定，那么从何处着眼呢？引人注目的是在公设中反复出现的表达式"相一致的"，"相关联的"；可能性、现实性和必然性，它们通过我们的认识能力，作为一种依照思维的明确直观活动，与存在于这种能力本身中的对象之可能性条件的关系而得到理解。

模态可能性、现实性和必然性并不给包含事实的对象添加任何事实内容，尽管如此，它们还是一种综合。它们从来都是在某种与对象的面对-而立（Gegen-stehens）之条件的关系中设定对象，而这种条件同时就是让面对而立（Gegenstehenlassens）或经验活动，因而是主体行为之条件。公设同样是综合的基本原理，但不是客观的，而只是主观的综合原理，这就是说：它们并不构成对象或客体的事实性，而是在其与主体及其直观-思维着的表象活动之方式的可能关系中，设定了全部通过前三条基本原理而规定了的这些对象之本质。模态给对象的概念加上了对象与我们的认识能力之关系（A234，B286），因此，三种存在的方式同样被分派给了前三组基本原理，在所说过的原理中先行缺省了模态。就这方面而言，纯粹知性的第四组综合原理在等级上优先于其余的原理，模态反而只能与先行的基本原理中所设定的东西之关系方面规定自身。

g4）证明和解释的循环进程

由此就明确了对公设的解释，正如证明其余原理一样，也是循环论证，为什么要通过循环的途径，这说明了什么呢？

基本原理应该被证明为那种给对象的某种经验之可能性奠基的东西。这些原理如何被证实呢？通过指出这些原理本身只有在知性概念和直观形式，即空间和时间之统一和联结的基础上才是可能的而证实。思维和直观的统一本身就是经验之本质，证明在于指出：纯粹知性的基本原理是通过它们本身使其得以可能的东西，通过经验之本质才得以可能的，这是一个明显的圆圈，确切地说，一个必然的圆圈。基本原理通过返回到它们使其得以可能的源头上而得到证实，由于这些原理无非就应该被阐明为这种循环本身，因为这构成经验之本质。

在康德著作的结尾部分（A737，B765），他谈到纯粹知性的基本原理，"它具有特殊的性质，即它本身首先使其证明根据，即经验得以

形成，而又始终必须被缺省在那些[经验]中”。基本原理是那种为其证明根据奠基的原理，而这种奠基又基于证明之根据。此外还表明，它们所确立的基础，经验之本质，决不是现成的、我们可以返回并立于其上面的东西。经验是一种本身就循环着的发生活动，居于循环之中的东西通过这种循环而展开，而这种展开无非就是居间的东西——在我们和物之间。

h）一切综合判断的至上原理；居间的东西

康德所遇到的并始终当作基本事件试图重新去理解的是：我们人能够去认识我们本身所不是的存在者，即使我们本身并没有造就这种存在者。存在者在一个公开面对存在者的东西中存在，这一直是令人奇怪的事情。按照康德的表达方式，就是说：虽然让对象照面的活动是通过我们而发生的，但对象还是作为其自身面对而立，这是如何可能的呢？只有当经验（作为纯粹直观空间和时间以及作为纯粹知性概念的范畴）之可能性条件，同时就是经验之对象面对而立的可能性条件时，这种情况才会发生。

这样被表达出来的东西，康德将其确立为一切综合判断的至上原理。现在清楚了，在证明基本原理中的循环进程意味着什么？无非就是：这些基本原理归根到底只不过就是表达出了至上原理，所以，在其共同归属性方面，它们都特别提到了从属于经验之本质或对象之本质的全部内涵的东西。

理解《纯粹理性批判》这个基本部分及全部工作的主要困难在于，我们从日常的或科学的思维方式出发，并站在这种立场上进行解读。我们要么趋向于有关对象本身的言说，要么趋向于对其经验方式的讨论。而决定性的事情，既不在于前者，也不在于后者，同样也不在于注重两方面的拼凑，而是要认识并了解：

1.我们始终是居间的，必然介于人和物之间而活动；

2.这种居间以我们在其中活动的方式而存在；

3.这种居间本身并不像人和物之间的绳索那样相牵，毋宁说，这种居间出离我们而先行把握物，并且同样又退回到我们这里，先行-把握就是向回-抛掷。

因此，当我们——从《纯粹理性批判》的首要原理开始——以这种姿态来解读的时候，所有一切从一开始就已经进入到了另外一片光明之中。

---

[1] 海德格尔在这里把“Gegenstand”（对象）拆开为“对”（Gegen）和“立”（Stand），“对”表示直观所面对的未经整理的被给予内容，“立”表示知性通过自身的立法和规范功能，使直观内容成为客观对象而“立”起来。完整的“Gegenstand”（对象）就是“面对而立的东西”。——译者

[2] 结合上下文的意思，这里应该是“动力学的”。——译者

[3] 本书中的德语词“Gröβe”统一翻译为“量”，“Quantität”同样翻译为“量”，前者是一般性的使用，后者主要指作为知性范畴的量。——译者

[4] “quantum”和“quantitas”在上下文中意思能够区分开的时候，都翻译为“量”，不能区分时，“quantum”译为“量”，“quantitas”译为“定量”。——译者

[5] 按照上下文的意思，我认为这里的“现实性”（Wirklichkeit）可能有误，应该是“事实性”（Sachkeit），也就是对象“是什么”的内容，即实在性。——译者

结论

我们试图突出关于基本原理的学说，因为在《纯粹理性批判》的这个核心部分中，关于物的问题被重新提出并回答。我们前面说过：物的问题是一个历史性的问题；现在，我们更加清楚地看到，它以何种方式表现为这样。康德对于物的追问，问及了直观和思维，问及了经验及其原理，即问及了人。“物是什么”的问题就是“人是谁”的问题，这并不是说，物成了人的拙劣创造物，相反它意味着：人被理解为那种总已经越向了物的东西，以至于这种跳越只有通过与物照面的方式才得以可能，而物恰恰通过它们回送到我们本身或我们外部的方式而保持着自身。在康德追问物的过程中展开了介于物和人之间的一个维度，它越向物并返回到人。